H
1328

von Halder
Nr. 4788.

Abhandlung
über
die Unmöglichkeit
eines Beweises
vom Daseyn Gottes
aus bloßer Vernunft.

[Verf.: Johann Nepomuk Lenz.]

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Quod mecum nescit, solus vult scire videri.

Nürnberg,
in der Felßeckerschen Buchhandlung.
1791.

Die Geschichte der Menschheit sowohl, als der Philosophie zeuget so einstimmig von einem Erkenntniß des Daseyns Gottes bey allen Völkern, daß man auch in allen Jahrbüchern keine einzige Ausnahme dagegen aufzubringen im Stande ist. Es muß natürlicher Weise ein allgemeiner Grund irgend in der menschlichen Natur verborgen liegen, der diese allgemeine, und einförmige Meinung bey allen Menschen, die doch sonst an Lebensart, Sitten und Gewohnheiten so verschieden sind, hervorbrachte.

In der That, wenn wir dieß näher untersuchen wollten, würde es sich ganz klar zeigen, daß sowohl in der Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens, und seiner übrigen Naturbedürfnisse, als in der Beschaffenheit der vor uns liegenden Natur,

sich Anlässe genug vorfinden, die den Menschen nothwendig auf den Begriff eines höhern Wesens, das diese große Weltmaschine mit Macht und Weisheit lenket und beherrschet, hinleiteten.

Es ist aber hier der Platz nicht, diese Untersuchung wirklich anzustellen; nur dieß will ich kurz anmerken, daß es mich sehr wahrscheinlich dünke, der Hang zum außerordentlichen, und wunderbaren, der so tief in die menschliche Natur hinein verwebt ist, die Verknüpfung dieser Weltbegebenheiten, als Ursachen, und Wirkungen, und endlich die Schönheit, und Ordnung der Natur, haben selbst den noch rohen Menschen nothwendig auf den Begriff von Gott geführet, und die Verehrung eines höhern Wesens ist ohne Zweifel schon älter, als aller Atheism, und als alle Völker, deren die frühesten Geschichtbücher erwähnen.

Es ist aber nichts befremdender, und nichts, was alle unsre eingebildete, oder wahre Wissenschaft von Gott mehr darnieder schlüge, als jener Kontrast, den die allgemeine Anerkennung eines Gottes mit der Art

machet,

machet, wie man sich diesen Gott dachte. Nicht blos die gemeine Vernunft, sondern selbst die philosophische verwickelte sich in der Bestimmung der Eigenschaften, und Natur Gottes in so viele Schwierigkeiten, und Widersprüche, daß sie uns ganz natürlich auf die Vermuthung führen müssen, ob etwa nicht das ganze Daseyn Gottes, und der Begriff eines höhern Wesens, leere Täuschung und eitles Hirngespinnst sey.

Man würde vielleicht am besten gethan haben, wenn man Untersuchungen hierüber, die uns, so viel wir von allen bisherigen wissen, nur immer mehr von unserm Ziele entfernten, gänzlich aufgegeben, und den ganzen Streit hätte beruhen lassen, wenn nur die gewisse Uiberzeugung vom Daseyn Gottes, und die übrigen damit verbundenen Wahrheiten, mit unserm eigenen und vielleicht einzigem Interesse nicht so unzertrennlich verbunden wären, daß unsre ganze Glückseligkeit einzig von einer unerschütterlichen Gewißheit hierin abhienge; und wenn uns nur unser Geist nicht mit einem so rastlosen Bestreben antriebe, lieber uns in schwärme-

rische Träume, und wankende Hypothesen zu versteigen, als ein Geständniß unsers Unvermögens und unsrer Schwäche abzulegen.

Wenn uns aber unsre Vernunft gerade in einem Punkte hinhält, auf dem unsre ganze Glückseligkeit, und Zufriedenheit beruhet, was können wir noch für ein Vertrauen auf sie haben, oder was dürfen wir uns auf dieses so hoch gepriesene Göttergeschenk noch zu Gute thun, da sie uns da nur zu verhöhnen scheint, wo wir die wichtigsten Aufschlüsse von ihr erwarten? Ist es ihr etwa unmöglich, die Frage von dem Daseyn Gottes zu beantworten? aber warum legt sie uns denn sebst diese Frage vor? Wie kömmt sie dazu, diese Frage an uns thun zu können? Es muß diese Frage von unsrer Vernunft entweder schlechterdings hinlänglich können beantwortet, oder doch gezeigt werden, daß, und warum sie unmöglich zu beantworten sey.

Vielleicht hätte es der Vernunft, wenn sie sich selbst wäre überlassen gewesen, und wenn sie ihr Geschäft in Erforschung eines höchsten Wesens frey von allem Einflusse äus-

serer

serer Dinge ungestört hätte fortsetzen können, schon längst geglückt, zu einer entscheidenden Gewißheit zu gelangen; wenigstens haben wir kein Beyspiel aus irgend einem Jahrhundert, oder von irgend einem Volke aufzuweisen, daß die menschliche Vernunft, als sie ihre Kräften zu üben anfieng, nicht schon von tausenderley Hindernissen, und Vorurtheilen umlagert gewesen wäre, unter deren Drucke sie weder zur Erkenntniß ihrer selbst, und noch weniger zur Erkenntniß anderer Dinge außer ihr hätte gelangen können.

Wir finden bey allen Nationen, die weder so verwildert, daß es ihnen am Verstande gemangelt hätte, noch so kultivirt waren, daß sie spekulirt hätten, die albernsten und widersinnigsten Begriffe von Gott, aber die Ursachen hievon lagen nicht in der Vernunft selbst, sie waren von einer ganz andern Art, als daß man sie auf Rechnung der Vernunft schreiben könnte. Bey dem Uibergange eines Volks aus dem Zustande seiner Wildheit, in jenen der Rohheit, wo der Mensch mehr einem vernunftlosen Thiere, als einem Menschen glich, hatte er keine

andern Begriffe, keine andern Worte, als blos sinnliche, und die in geringer Anzahl. Nun wurden geistige Gefühle und Empfindungen in ihm rege, er konnte sie aber weder durch andere als sinnliche Zeichen denken, noch andern auf eine andere Art mittheilen. Die erste Sprache eines jeden Volks war Bilder- und Zeichensprache. Nach der Zeit, und bey verschiedenen Umständen, mit denen Menschen, die noch in keiner gesetzlichen Verbindung leben, zu kämpfen haben, mochten wohl viele dieser Zeichen ihre wahre Bedeutung verlohren haben, die geschicktern Köpfe unter ihnen, die sich mit Auslegung derselben abgaben, werden sich bald den Vortheil, den sie aus ihrem Metier ziehen konnten, ersehen haben, sie mußten bemerken, daß kein Mittel wirksamer wäre, um sich Ansehen und Einfluß zu verschaffen, als Religion und Gewissenstriebe. Der gemeine Mann, oder der große Haufe, der sich aufs Denken ohnehin wenig versteht, liebte seine Jagd, und Kriege mehr, und überließ das verdrüßliche Geschäft zu denken andern. Diese wußten sich gar bald zu nothwendigen Personen

sonen in Religionsangelegenheiten zu machen, spielten die Rolle eines Vermittlers, eines Abgesandten der Götter, um den Menschen ihren Willen kundzuthun, sie mit ihnen zu versöhnen, und dergleichen, kurz, sie waren Priester, heilige, unfehlbare, unverletzliche Personen, die nun mit der übrigen armen Menschheit machen konnten, was sie wollten, und die bey keiner Gelegenheit ermangelten, unter der Maske der Religion ihrem Ehrgeiz, ihrer Herrschsucht, und ihrem Stolze zu fröhnen, wobey sie es den übrigen zur heiligsten Pflicht machten, alles mit einem blinden Glauben (dem Steckenpferde unsrer heutigen Priester noch, was ihnen auch zur Schande nachgesagt sey) anzunehmen, und Dummköpfe zu verbleiben.

Wenn in der Folge Selbstdenken zum Bedürfniß ward, so wuchsen auch die sinnlichen Bedürfnisse, die Ausschweifungen, und das sittliche Verderbniß in eben dem Grade, in dem sich alles übrige bey den Menschen verfeinerte. Nun tratten Philosophen, und Dichter auf, die beide ihre Götter besangen, oder vortreflich über die Natur eines

höchsten Wesens räsonirten. Die Götter des Volkes gewannen durch bilderreiche Phantasien der Dichter, man stellte sie auf eine Art vor, wie sie der verdorbenen Sitte seiner Zeit am bequemsten waren, und wie man sie sich, um seine Leidenschaften ungestört befriedigen zu können, nur wünschte.

Die Philosophen sahen wohl ein, wie lächerlich diese Götter waren, sie dachten für sich ganz anders, während daß sie, um verschiedenen Nachtheilen zu entgehen, es äußerlich noch größtentheils mit den Zeremonien der Volksreligion hielten, ja die Volksreligion selbst aus eigennützigen Absichten auf alle mögliche Art unterstützten. Indessen waren ihre eigenen Begriffe von Gott selbst noch nicht vollkommen deutlich ausgebildet, und daher schwankend. Zum Theil waren ihre tiefsinnigen Systeme für die gemeine Faßlichkeit zu erhaben, und man kann sich daher leicht vorstellen, warum ächte Gottesverehrung, und reiner Gottesglaube, auch beym kultivirten Zustande eines Volkes so wenig Gehör fand, und man sich noch immer in einem so wichtigen Punkte mit Albern-

bernheiten abgeben mochte, besonders da die Götzenpriester sich mit allen Kunstgriffen bemühten, die alte Religion, aus der sie ganz ihren Vortheil, und Einfluß schöpften, in ihrem Ansehen zu erhalten.

Man bedenke nur selbst bey allen diesen Umständen, was für einen Antheil die Vernunft an der Religion haben könne, und wie wenig es auf Rechnung der Vernunft zu setzen sey, wenn man so abgeschmackte, und niederträchtige Götter glaubte, und verehrte.

Der schulgerechten, oder der philosophischen Vernunft gieng es aber in Absicht auf Bestimmung des Daseyns Gottes um nichts besser. Es ist zu verwundern, wie die menschliche Vernunft schon in den frühesten Zeiten alle mögliche Wege einschlug, um zu einem gewissen Erkenntniß Gottes zu gelangen; alle bisherigen Versuche verwirrten nur noch mehr, anstatt uns der Wahrheit näher zu bringen. Nichts kann den menschlichen Geist, wenn er einmal systematisch zu denken anfängt, auf dieser Erde mehr befriedigen, oder zurückhalten. Auf den Schwingen der Spekulation fleugt er in die Sphä-

ren einer höhern Region hin, gewinnet aber nirgends festen Boden, und ist endlich noch glücklich genug, wenn er wieder unverletzt auf seinen vorigen Standpunkt zurückkömmt. Es liegt in unsrer Natur ein so heftiger Trieb zum nachforschen, so eine unersättliche Wißbegierde, daß sie über alle Gränze schlechterdings wegspringt, und sich von nichts bezäumen, oder zurückhalten läßt. Lieber bauet man Hypothesen auf Hypothesen, dichtet, vernünftelt, flicket, verbessert, reißt ein, bauet wieder von Neuem, zwingt eher die ganze Natur, ja selbst den Weltenschöpfer in das Spinnengewebe, das man sich wachend träumet, hinein, als daß man sich mit dem wenigen, das man etwa noch mit Gewißheit hätte erkennen können, begnügen sollte. Wenn schon Cicero zu seiner Zeit sagte: es sey keine Thorheit so ungereimt, die nicht irgend ein Philosoph uns in der besten Form vorzudemonstriren unternommen hätte, so weis ich nicht, was wir in unsern Tagen noch mehr zu sagen befugt wären.

Die mächtigen Fortschritte, welche die Philosophie bisher gemacht hatte, sind bekannt,

kannt, aber um was brachten sie uns weiter, was erhielt unsre Glückseligkeit, die Religion, und die wichtigsten Wahrheiten für Menschenwohl, für Vortheile von ihnen? Man philosophirte, spekulirte, dogmatisirte, so lange und so viel, daß man am Ende gar nicht mehr wußte, woran man sey. Der strengste Dogmatismus selbst führte zuletzt auf Skeptizism, das leydigste unter allen Uibeln, die jemals aus Pandorens Bixe haben kommen können; und was bey allem nun am lächerlichsten ist, war die Frage, die endlich der Königsberger Philosoph an unsere Herren Metaphysiker machte: Ob wohl so etwas, wie Metaphysik, auch nur möglich sey? —

Doch vielleicht ist diese Frage die wohlthätigste, die, so lange die Welt steht, jemal zum Wohl der Menschheit aufgeworfen wurde. Sie machte unsre philosophischen Köpfe so zimlich stutzig, sie führt uns wenigstens zur Selbsterkenntniß, und erinnert uns, daß, ehe man einen Bau anfange, man erst einen festen Grund aufsuchen, und taugliche Materialien herbeyschaffen müsse, damit

mit am Ende nicht ein Steinhaufe anstatt eines Pallastes dastehe, unser Bau mitten in der Arbeit ins Stecken gerathe, oder wenn er auf Sand gegründet wird, beym ersten Sturmwinde wieder einstürze. Vielleicht war man dem Zeitpunkte, da sich die philosophische Vernunft mit der gemeinen wieder vereinigen wird, da Schulen nicht mehr Partheilichkeit gegen gesunde Denkart ausüben, und mit vorgeblicher Weisheit Monopol treiben werden, nie so nahe, als itzt.

Wie unglücklich wäre die Menschheit, wenn sie jene Wahrheiten, auf welche sich ihr ganzes Wohl stützt, von den Entscheidungen der Schulen erwarten müßte! wenn sie nur durch tiefe Spekulation bis zu jenen Zwecken durchdringen könnte, in denen sie ihre Bestimmung erblicket!

Seit dem man sich unterfieng, das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft zu beweisen, hat man so viel gestritten, widerlegt, sich in Widersprüche, und in so irrsame Labyrinthe der Unwissenheit verwickelt, daß, wann man die bisherigen philosophischen Systeme mit einander

ander vergleicht, man leicht einsieht, es werde des Streitens nie ein Ende seyn, vielmehr werde man sich immer vom Ziele der Wahrheit desto weiter entfernen, je mehr man sich bestreben wird, es auf den bisher betrettenen Wegen aufzusuchen.

Gewiß, jener allweise Weltenschöpfer, von dessen Güte, und Wohlwollen gegen seine Geschöpfe die ganze Natur zeuget, würde seine Absicht weit verfehlet haben, wenn er uns die räsonirende Vernunft, als die einzige Führerinn zur Glückseligkeit gegeben hätte. Weg wäre unsre Ruhe, weg alle Zufriedenheit. Vernunftlose Thiere wären weit besser daran, als Menschen; sie kennen keine andere Bedürfnisse, kein anders Gut, als die Befriedigung ihrer Naturtriebe, und diese bringen sie ihrer Bestimmung unfehlbar so nahe, als Menschen samt ihrer stolzen Vernunft nie kommen können.

Doch nein, Grundwahrheiten, auf denen die ganze Glückseligkeit der Menschen beruhet, dürfen nicht so tief verborgen liegen, daß sie nicht der gemeine sich selbst überlassene Verstand erblickte, dürfen so unsicher

nicht gegründet seyn, daß sie irgend eine Spekulation, wenn sie nach richtigen Regeln verfährt, zu bestreiten, oder zu widerlegen vermöchte. Wie könnte man sonst allen Menschen die Pflicht auflegen, sich von den wichtigsten moralischen Wahrheiten zu überzeugen, und seine Handlungen nach selben einzurichten? oder wie könnte auch eine Uiberzeugung bestehen, die von jedem andern forschenden Kopfe könnte beschnarcht, und benagt werden? Gott sey Dank, daß wir die Mittel, die den Grund unsrer Glückseligkeit ausmachen, nicht erst von den Machtsprüchen einer eingebildeten Philosophie erwarten dürfen! Daß ein Gott, daß dieser Gott ein gütiges und weises Wesen sey, daß sich unsre Bestimmung mit diesem Leben hienieden noch nicht endige, daß wir Freyheit zu handeln haben, und dergleichen, sind Wahrheiten, welche der gemeine Menschen-Verstand in allen Jahrhunderten einhellig mit ja beantwortet hat. Nur ein Blick auf die schöne prachtvolle Natur, die vor aller Augen offen daliegt, nur eine kleine Betrachtung über sich selbst, seine Anlage, Gefühle, Kräfte,

und Triebe, wird erfodert, um die wichtigsten Wahrheiten menschlicher Wohlfahrt, nicht bloß mit kalter Uiberzeugung einzusehen, sondern auch mit der wärmsten Theilnahme für sie eingenommen, und hingerissen zu werden.

Aber wenn sich die Sache so verhält, wozu nun Philosophie? wird man sagen, man verbanne sie aus den Schulen, und gebe nicht zu, daß sich so viele gute Köpfe damit abgeben, wenn sie doch am Ende nicht mehr leisten, und leisten können, als dem gemeinen Manne sein bischen gesunden Verstand zu verrücken, oder streitig zu machen? —

Nur sachte, meine Herren, man unterscheide Philosophie von Philosophie. Wenn Philosophie geheime Schätze von übersinnlichen Wahrheiten in Händen zu haben vorgiebt, wenn sie mit selben den großen leichtgläubigen Haufen zu gängeln sich anmaßt, gesunder Vernunft dabey widerspricht, oder mit ihr nicht einstimmig ist, über das mit sich selbst in Widerstreit geräth, so habt ihr allerdings recht; diese selbstsüchtige vorgebliche Weisheit, unter was immer für einem

Namen oder Maske sie erscheinen mag, verbannet ganz; sie will euch nur täuschen, und mit schönen Vorspieglungen an sich locken, um weis Gott was aus euch zu machen. Sollte aber Philosophie sich nun unter dem bescheidenen Anbot, eure gemeine Vernunft sicher zu leiten, sie gegen alle Anfälle des Fanatismus, der Sophisterey, oder anderer unverschämter Gegner zu unterstützen, und zu verwahren euch darstellen, dann öffnet ihr Thür und Thore, sie ists, von der ihr allein mit Recht alles Gute erwarten könnet. Ihr werdet sie aber an ihrer Bescheidenheit erkennen. Sie wird weder die Stirne runzeln, noch eine geheimnißvolle, oder andächtige Miene machen; sie wird mit der gemeinen Vernunft in keinen Streit gerathen, sich keiner Herrschaft über selbe anmassen, sondern mit ihr schwesterlich in der schönsten, und beständigen Eintracht leben; sie wird nicht in Schulen spucken, sie wird in das gemeine Leben herabsteigen, und in Mitte unter euch wohnen. Aber wo ist sie zu finden, diese Philosophie? Bisher verrieth sie nur hie und dā etwas von sich, ganz ließ

sie

sie sich noch nie sehen. Kant hat uns vielleicht den Weg gezeigt, auf dem wir sie ganz finden können; aber nur muß man sich hüten, voreiligen Lärm zu schlagen, und die Sache für ausgemacht zu halten, ehe sie gehörig untersucht ist. Man lasse erst unsre großen Denker ihre Stimme geben; wenn wir dann ein richtiges, allgemein anerkanntes Resultat der Vernunftkritik haben werden, dann, und nicht eher, führe man Philosophie in das gemeine Leben ein. Bis dahin mag jeder prüfen, und sein Schärflein beytragen, so viel, als ihm beliebt, und er sich berufen fühlt.

Wahrheit hat keine Untersuchung zu scheuen, vor keinem Richterstuhl zu zittern, und lichtscheue Frömmler können bey der Sache ganz sicher seyn. Ich hoffe daher auch, wenn ich es unternehme, der Welt meine Gedanken über den Erkenntnißgrund des Daseyns Gottes vorzulegen, man werde meine Absicht nicht verkennen, und wenigstens, wenn ich sonst gar nichts leisten sollte, meinen guten Willen, und meinen reinen Absichten Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Es ist also die Absicht dieser Abhandlung, zu untersuchen: ob ein evidenter Vernunftbeweis vom Daseyn Gottes möglich sey, oder nicht. Sollte die Philosophie vorgeben, dergleichen Beweise in Händen zu haben, so werden selbe geprüft, und ihr Werth muß bestimmt werden. Man merke aber wohl, ich sage: ein evidenter Beweis, und verstehe hierunter einen solchen, der mit geometrischen Beweisen eine analogische Gewißheit hat, und von keinem, der ihn versteht, kann bestritten werden. Wollte man einigen Beweisen vom Daseyn Gottes moralische Gewißheit einräumen, oder sich hierin allenfalls mit einem vernünftigen Glauben begnügen, so habe ich dagegen gar nichts einzuwenden, nur muß man alsdann auf Evidenz und Unfehlbarkeit Verzicht thun.

Bevor ich aber meine Untersuchung anfange, wird vor allem nöthig seyn, den Begriff Gott vollkommen zu bestimmen, um alle Zweydeutigkeit zu vermeiden, und schiefen Urtheilen vorzubeugen. Ich verstehe also unter dem Worte Gott jenes allervollkommenste Wesen, das von Ewigkeit her, den

Grund

Grund seines Daseyns in sich selbst hat, das allweise, allgütig, und allmächtig, diese Welt, und alles, was ist, erschuf, lenkt, und regiert, das sich für sich selbst allgenügsam ist, und in alle Ewigkeit ohne Ende dauern wird.

Sollten wir nun von dem Daseyn und der Natur dieses Wesens ein gewisses Erkenntniß haben, das aus bloßer Vernunft herflöße, so wären nur folgende Wege möglich, auf denen wir zu so einem Erkenntniß gelangen könnten. Der Begriff Gott müßte uns a) entweder angebohren seyn, b) oder Gott als Gegenstand müßte uns durch Wahrnehmung gegeben werden, c) oder wir müßten ihn aus einem nothwendigen Begriff erkennen, d) oder endlich, wir müßten durch richtige Vernunftschlüsse auf dessen Daseyn geführt werden.

Außer diesen vier Arten zu erkennen, seh ich keine mehr, die aus bloßer Vernunft noch möglich wäre. Sollte es sich zeigen, daß uns keine dieser Arten ein Erkennen Gottes gewähren könne, so ist es für sich klar, daß alle Vernunftbeweise vom Daseyn Gottes

vergebens, und unmöglich seyn. Es versteht sich aber ohnehin, daß von historischen Beweisen, von Beweisen, die auf Offenbarung beruhen, hier gar nicht die Rede ist. Denn deren Gewißheit beruht nicht mehr auf der Natur unsers Erkenntnißvermögens, sondern sie muß aus ganz andern Quellen geschöpft werden, deren Untersuchung zu meinem gegenwärtigen Zweck ganz und gar nicht gehöret. Wir wollen also die eben angezeigten Quellen eines Vernunfterkenntnisses vom Daseyn Gottes nach der Ordnung prüfen, und sehen, was sich davon erwarten läßt. Ich sage also:

Der Begriff von Gott, und das Erkennen des Daseyns desselben kann uns nicht angebohren seyn.

Es haben die Philosophen unter sich schon viel gestritten, ob es angebohrne Begriffe gebe, oder ob vielmehr nicht alle Begriffe auf dem Wege der Erfahrung erworben werden. Ohne Zweifel hat die Nothwendigkeit, die wir in einigen unsrer Vorstellungen erkennen, auf die Vermuthung geführet, als

ob

ob uns diese Begriffe angebohren wären. Doch so viel ich weis, findet sich heut zu Tage kaum mehr ein Vertheidiger angebohrner Ideen, indessen muß die Sache hier doch untersucht werden.

Es hat aber das Wort angebohren selbst schon eine Zweydeutigkeit bey sich, welche vor allen erörtert werden muß. Ein Begriff kann uns so angebohren seyn, daß uns derselbe schon in seiner ganzen Bestimmtheit, und Deutlichkeit mit unserm Erkenntnißvermögen gegeben sey, ohne daß wir ihn also erst durch eigene Thätigkeit unsers Verstandes erzeugen dürften. Wenn wir einen oder mehrere auf diese Weise angebohrne Begriffe hätten, so müßten diese Begriffe erstens mit dem Bewußtseyn unser selbst, und unsers Verstandes in uns schon zugegen seyn, zweytens müßten sie bey allen Menschen auf die nemliche Art, und in der nemlichen Bestimmtheit sich vorfinden: denn wäre dieß letztere nicht, so könnten wenigstens dergleichen Begriffe kein sicheres Erkenntniß für alle Menschen abgeben. Diese Begriffe also nenne ich eigentlich angebohrne Begriffe,

und unterscheide sie von den mitangebohrnen.

Mitangebohrne Begriffe sind aber solche, welche uns nicht schon mit unserm Erkenntnißvermögen gegeben sind, sondern welche sich auf nothwendige Gesetze unsers Verstandes, und unsrer Vernunft so sehr gründen, daß wir durch den Gebrauch dieser Vermögen unfehlbar auf diese Begriffe geführt werden.

Das Daseyn solcher Begriffe leugne ich nicht, sondern bin selbst der Meinung, daß es wirklich einige dergleichen gebe. Es ist aber für sich klar, daß diese mitangebohrnen Begriffe, weil sie sich auf den Gebrauch unserer Erkenntnißkräfte gründen, bey verschiedenen Menschen mehr, oder weniger deutlich, mehr oder weniger rein, doch aber dem wesentlichen nach überall gleich gedacht werden könnten, je nachdem ein Mensch vor dem andern mehrere oder eine leichtere Fertigkeit zum denken hätte. Nun laßt uns also sehen, ob wir durch angebohrne, oder mitangebohrne Begriffe das Daseyn Gottes mit Gewißheit erkennen können.

Was

Was die angebohrnen Begriffe betrifft, so sieht es mit dem wirklichen Daseyn derselben sehr mißlich aus. Wenn wir die Masse aller bisherigen menschlichen Kenntnisse durchsuchen, so finden wir nirgend die geringste Spur, daß uns irgend von einem Dinge, und eben so wenig von Gott eine Idee angebohren sey. Wie hätten einige das Daseyn derselben bezweifeln, oder bestreiten können, da sie ihr innerstes Bewußtseyn vom Gegentheil überzeugt hätte.

Es ist ja gewiß nicht zu vermuthen, daß jene Männer, die ihr ganzes Leben damit zubrachten, die Wahrheit aufzusuchen, und unsre Kenntnisse zu erweitern, den angebohrnen Begriff von Gott hätten mißkennen können, oder aus Starrsinn verläugnen wollen. Man hat ja sogar Erfahrungen, daß einige Menschen in Wildnissen außer aller Gesellschaft aufgewachsen sind, die eben so wild und dumm waren, wie andere Thiere, und als man sie zu Menschen zu bilden anfieng, sagten sie allemal, wenn man sie befragte, ob sie von Gott gar nie etwas gedacht haben, es sey ihnen gar nie beygefallen, einen

Gott zu denken. Endlich der stärkste Beweis, daß uns keine Idee von Gott angebohren sey, scheint mir der zu seyn, daß verschiedene Völker verschiedene Begriffe von Gott gehabt haben, welche Begriffe so widersprechend, so widersinnig sind, daß Menschen vielleicht nie so etwas albernes geträumt haben, als sie von Gott dachten. Wie wäre dieß möglich gewesen, da angebohrne Begriffe ihnen schon in ihrer ganzen Deutlichkeit und Bestimmtheit hätten beywohnen müssen?

Daß wir mitgebohrne Begriffe von Gott durch urtheilen und schließen erlangen, das gebe ich zu. Die Geschichte selbst bezeugt es, und alle Völker, so viele uns deren bekannt sind, hatten Götter. Ich glaube auch, die Verehrung derselben sey älter, als aller Atheism, und selbst als alle Völker, von denen uns die Geschichte noch Nachricht ertheilt. Aber was sollen uns dergleichen mitangebohrne Begriffe von Gott für ein Erkenntniß desselben verschaffen? Wie wäre es, wenn alles dergleichen vorgebliche gewisse Erkennen vom Daseyn Gottes, als gewisses

eviden-

evidentes Wissen blos Täuschung wäre? Doch das wird sich zeigen.

Ich behaupte, es sey unmöglich, aus angebohrnen, oder mitangebohrnen Begriffen das Daseyn Gottes zu erkennen. Um dieß begreiflich zu machen, wollen wir von dem einfachsten Begriff einer Vorstellung überhaupt ausgehen. Bey einer jeden Vorstellung kann man unterscheiden das Subjekt, das sich vorstellet: das Vorstellen selbst als eine Handlung, die entsteht, und vergeht: das, was vorgestellet wird: und endlich dasjenige außer mir, worauf ich meine Vorstellung durch Anschauen beziehe, den äußern Gegenstand.

Das, was ich mir vorstelle, welches wir den Stoff der Vorstellung nennen wollen, ist entweder durch allgemeine, und nur wesentliche Merkmale bestimmt, oder durch besondere, und vollständige. Im ersten Falle stelle ich mir etwas durch einen Begriff, im letztern durch ein Bild vor. Begriff und Bild, ist beydes von meiner Vorstellung nicht unterschieden, nichts außer mir, nichts das außer meiner Vorstellung wirklich wä-

re, also kein wirkliches Ding; nur ein Gedankending. Gegenstand ist etwas außer mir im Raume, das, wie es mir erscheint, zwar auch nur eine Vorstellung in mir ist, so fern es aber der Grund dieser Vorstellung an sich unabhängig von meiner Vorstellung ist, ein wirkliches Ding an sich ist. Es sind also der Stoff einer Vorstellung, und der Gegenstand derselben wesentlich unterschiedene Dinge.

Wenn ich nun von Gott ein Erkenntniß durch einen angebohrnen Begriff haben sollte, so erkenne ich Gott entweder nur als Stoff meiner Vorstellung, oder auch zugleich als Gegenstand. Im ersten Falle wäre Gott von meiner Vorstellung gar nicht unterschieden, also ein bloßes Gedankending, nicht Gott selbst, etwas, das an sich wirklich existirte, ich habe also auch von ihm als wirklichem Dinge kein Erkenntniß, sondern nur ein Erkenntniß von meiner Vorstellung. Sollte ich im letzten Falle durch einen angebohrnen Begriff zugleich ein Erkenntniß des Gegenstandes Gott haben, oder ihn als Gegenstand erkennen, so hätte diesen Gegen-

stand

stand entweder meine Vorstellung hervorgebracht, oder er käme durch eine andere Vermittlung zu meiner Vorstellung hinzu. Im letzten Falle würde ich zwar Gott erkennen, aber nicht mehr aus dem Begriff oder aus der angebohrnen Vorstellung von ihm, sondern aus jener andern Vermittlung. Im ersten Falle würde meine Vorstellung entweder Gott selbst seyn, oder sie würde Gott seinem Objekte nach hervorbringen, welches sich beides widerspricht. Es ist also unmöglich, daß uns ein Erkenntniß vom Daseyn Gottes durch eine Vorstellung, oder einen Begriff angebohren sey.

Es erhellet zugleich aus dieser Untersuchung, daß es zwar allerdings und wenigstens logisch möglich sey, daß wir angebohrne Begriffe hätten; allein da der Begriff, und der ihm entsprechende Gegenstand ganz wesentlich verschiedene Dinge sind, so könnten wir durch das Erkennen, oder vielmehr durch das Bewußtseyn des bloßen Begriffes nie zugleich auch seinen Gegenstand erkennen.

Ange-

Angebohrne Begriffe also, wenn wir auch wirklich einige hätten, würden, sofern sie als Erkenntnisse für uns gelten sollten, gänzlich zwecklos, und unzureichend seyn, und da wir sonst in unsrer ganzen Natureinrichtung nichts überflüßiges, nichts was zu nützlichen Absichten unbrauchbar oder unzulänglich wäre, wahrnehmen, so ist dieß ein neuer Beweis, daß es uns an angebohrnen Begriffen, so fern uns selbe als objektive Kenntnisse dienen sollten, gänzlich fehlen werde. Sie können subjektive betrachtet zwar immer ihren Nutzen haben, auch wohl nothwendig seyn, aber ihr Gebrauch kann doch zu nicht mehr, als zu blos subjektiven Zwecken taugen, kann uns aber von objektiven Dingen gar nicht belehren.

Es ist unmöglich, Gott in einer Wahrnehmung durch Anschauen zu erkennen.

Es ist zwar noch keiner vernünftigen Seele eingefallen, die Möglichkeit, Gott in einer Anschauung zu erkennen, zu behaupten; oder eine dergleichen Erscheinung, die er ge-

habt

habt hätte, vorzugeben. Wenn es hie und da Geisterseher gab, so war man doch allezeit so gütig, diese Menschen zu bemitleiden, und wenige Wahnsinnige, die ihres gleichen waren, ausgenommen, hatten sie weiter bey ehrlichen Leuten keinen Einfluß und keinen Glauben. Es ist auch nicht zu vermuthen, daß noch ferner in Zukunft sich unsichtbare Geister, die schon von dieser Erde geschieden sind, oder gar nie hie gelebt haben, sich, sey es aus Neugierde, oder um eines andern Vortheils willen, hieher begeben, und mit Menschen unterhalten werden. Es mögen sich also auch noch ferner einige Menschen rühmen, mit Geistern in Gemeinschaft zu leben, und wohl gar ihre Vertraute zu seyn, wir wollen und können aber mit dergleichen Leuten gar nichts zu thun haben: denn wenn man ihnen auch ganze Zentner von Abhandlungen und Belehrungen als Rezepte wider ihre milzsüchtigen Anfälle verschriebe, so würde doch alles fruchtlos seyn. Indessen muß doch hier, um der Vollständigkeit des Systems willen, auch die Unmöglichkeit gezeigt werden, Gott in einer Anschauung erkennen zu können.

Forschenden Köpfen stieß schon sehr früh der Zweifel auf, ob die Gegenstände, die wir außer uns wahrnehmen, wirkliche Dinge an sich, oder bloß Vorstellungen in uns wären. Der Streit der Idealisten, und der Realisten hierüber ist bekannt genug, und die Ungereimtheiten, die aus diesen beyden Systemen natürlicher Weise folgten, haben die menschliche Vernunft seit vielen Jahrhunderten beynahe ganz verwirrt. Herr Kant, der in seiner Vernunftkritik den vielleicht einzig möglichen Weg zur Gewißheit unsrer Kenntnisse zu gelangen eingeschlagen hat, verdient daher den Dank der ganzen Menschheit. Sollte auch sein System wirklich nicht haltbar seyn, das aber meiner Einsicht nach beynahe unmöglich ist, so hat er uns doch von den bisherigen metaphysischen Irrthümern ganz entfesselt, und uns ganz neue Aussichten in fremde Gebiethe der Philosophie gezeigt. Nach dessen Grundsätzen der reinen Aesthetik versuche ich es also hier den Beweis meines obigen Satzes darzustellen.

Die erste Frage ist: wie erkennen wir die Gegenstände, wie sie an sich beschaffen sind, oder wie sie uns, der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens gemäß, nur erscheinen können? Diese Frage kann nur durch eine richtige Erkenntniß von unserm Erkenntnißvermögen selbst entschieden werden. Dieses wollen wir also untersuchen.

Wenn ich einen äußern Gegenstand wahrnehme, so kann dieses Wahrnehmen nicht anderst in mir entstehen, als durch die Einwirkung des Gegenstandes auf mich. Dieses Einwirken blos als eine Veränderung, die in meinem Erkenntnißvermögen vorgeht, wollen wir Empfindung nennen. Das Bewußtseyn dieser Empfindung heißt Wahrnehmung. Wenn ich die Wahrnehmung auf den Gegenstand außer mir, der in mir Empfindung wirkte, hinbeziehe, so heißt sie eine Anschauung. Wenn ein Gegenstand in mir eine Empfindung soll erregen können, so muß ich ein Vermögen haben, die Einwirkung des Gegenstandes auf mich aufzunehmen. Dieses Vermögen heißt Rezeptionsvermögen, oder auch Empfindungsvermögen. Dieses

Vermögen, wenn es gewiße Gesetze, Formen, und Schranken hat, kann nur diesen Gesetzen, Formen, und Schranken gemäß, Eindrücke von Gegenständen aufnehmen, und diese Eindrücke werden auch der Beschaffenheit des Empfindungsvermögens nach verschieden seyn. Ich schaue demnach die Gegenstände nicht mehr an, wie sie an sich sind, sondern wie mein Empfindungsvermögen mir sie vorhält. Wenn verschiedene Subjekte ein verschiedenes Empfindungsvermögen haben, so müssen auch die nemlichen Gegenstände diesen Subjekten verschieden erscheinen.

Die Erfahrung lehrt dieß ausdrücklich. Nach der jedesmaligen Anlage, dem Baue, und der Einrichtung sinnlicher Werkzeuge empfinden wir auch die Eindrücke der Gegenstände auf uns. Dem Menschen tönet die Musik angenehm, dem Hunde widrig, sonst heulte er bey dem Klange einer Trompete, oder Glocke nicht. Dem Gelbsüchtigen kommen alle Gegenstände anders gefärbt vor, als dem gesunden Auge, und so weiter.

Aber

Aber noch ein anderer Umstand findet sich in dem menschlichen Erkenntnißvermögen vor, der es nicht blos wahrscheinlich, sondern evident gewiß macht, daß wir die Gegenstände nicht erkennen, wie sie auch beschaffen sind, sondern nur wie sie uns erscheinen. Wir müssen nemlich alles, was wir denken, und anschauen, in der Zeit denken, und im Raume anschauen, und jeden äußern Gegenstand, wenn wir ihn wahrnehmen sollen, müssen wir im Raume wahrnehmen. Nun sind Raum und Zeit blos etwas in uns, nichts, was den wahrgenommenen Gegenständen zukäme, und folglich sind auch alle Eigenschaften der Gegenstände, sofern sie von Raum und Zeit abhängen, nicht Eigenschaften der Gegenstände an sich, sondern bloße Vorstellungen in uns. Daß aber Raum, und Zeit blos etwas subjektives in uns, nicht Substanz, Akzidens, oder wirkliche Eigenschaft der Dinge seyn, läßt sich so beweisen.

Die Wahrnehmung äußerer Gegenstände wird erst durch die Vorstellung des Raums möglich: denn jeder Gegenstand muß etwas

außer mir seyn, muß empirische Merkmale von Materie, die außer und neben einander sind, haben; nun wird aber das Außer- und Nebeneinanderseyn erst durch die Vorstellung des Raums möglich. Also auch die Wahrnehmung der Dinge im Raum selbst. Aufsereinander- und nebeneinander seyn, heißt nichts anders, als an verschiedenen Orten des Raums seyn. Wie kann ich aber verschiedene Oerter des Raums wahrnehmen, wenn nicht der Raum schon da ist? Den Raum müssen wir uns als unendlich, ohne Gränze, und als einen einzigen Raum, der sich nach allen Richtungen ausdehnet, vorstellen: die Vorstellung von Raum kann also nicht aus der Erfahrung abgezogen seyn. Ich kann mir ferner wohl einen Raum ohne Gegenstand, aber keinen Gegenstand ohne Raum denken. Wie kann also der Raum von der Erfahrung erborgt seyn? müßte ich, wenn es so wäre, nicht auch allen Raum mit samt der Materie wegdenken können? Alle geometrischen Sätze vom Raume haben apodiktische Gewißheit bey sich, und absolute Nothwendigkeit, sind überdas keine analy-

tischen

tischen Sätze; woher diese Gewißheit und Nothwendigkeit? Erfahrung kann nur lehren, daß etwas sey, nicht aber daß es nothwendig seyn müsse. Den Raum können wir uns nur als eine stetige, und unendlich theilbare Größe vorstellen: denn zwey verschiedene Räume ohne wieder einen Zwischenraum lassen sich gar nicht denken. Wir können also den Raum nicht von der Erfahrung abstrahirt haben: denn in der Materie ist weder Stetigkeit, noch unendliche Theilbarkeit ein Gegenstand unsrer Wahrnehmung.

Es folgt also hieraus, daß wir den Raum von den Dingen der Sinnenwelt nicht haben abstrahiren können, er muß also etwas a priori in uns seyn, eine gewisse Form unsers Erkenntnißvermögens oder was wir ihn immer nennen wollen, in der sich alle Gegenstände, sofern wir sie wahrnehmen, eindrücken müssen. Es werden also auch alle Merkmale der Gegenstände, die sich auf den Raum beziehen, z. B. Größe, Bewegung, Figur, u. d. g. nicht Eigenschaften der Dinge an sich seyn, sondern nur Eigenschaften derselben als Erscheinungen, die gleichfalls

nur Vorstellungen in uns sind. Und nun nehme man von äußern Gegenständen alle Merkmale weg, die in unserer äußern Sinnlichkeit gegründet sind, und dann auch jene, die sich auf den Raum beziehen, was bleibt noch von einem äußern Gegenstande, der ein Ding an sich selbst ist, übrig? Was ist der Gegenstand noch, wenn ich ihm Farbe, Geschmack, Ausdehnung, Figur nehme? und doch sind alle diese Eigenschaften nur Vorstellungen in uns, nicht Eigenschaften der Gegenstände selbst.

Mit der Vorstellung der Zeit ist es eben so, wie mit dem Raume bewandt. Zeit ist blos etwas in uns, die Form unsrer Vorstellungen im nacheinander- und zugleichseyn, nicht objektiv etwas an sich, nicht Eigenschaft der Gegenstände. Wir haben die Vorstellung, die wir von der Zeit haben, nicht aus der Erfahrung schöpfen können, sie muß also etwas subjektiv in uns existirendes seyn. Die Gründe sind die nemlichen, wie bey der Vorstellung vom Raum. Wir müssen sie uns als eine unendliche Fortdauer ohne Gränze, als eine stetige Größe denken. Die

Theil-

Theilvorstellung von verschiedenen Zeiten wird nur durch die Vorstellung der ganzen unendlichen Zeit möglich. Wir können uns alle Gegenstände, und alle Veränderungen, allen Wechsel derselben aus der Zeit wegdenken, aber die Zeit selbst ist für uns eine so nothwendige Vorstellung, daß wir uns das Nichtseyn derselben unmöglich denken können.

Die Zeit kann also eben so wenig etwas an sich, oder eine Eigenschaft, die den Gegenständen zukäme, seyn, als der Raum. Sie ist also blos etwas in uns, nur die Form, in der wir unsre Vorstellungen ordnen, und alles, was sich bey den Gegenständen auf die Zeit gründet, ist nicht ein Eigenthum der Gegenstände selbst, ist nur etwas idealisches in uns, nichts reales. Man nehme nun nebst den obigen Merkmalen der Gegenstände, welche blos in unsrer äußern Sinnlichkeit und dem Raume gegründet sind, noch auch allen Wechsel, alle Veränderung in der Welt, und alles, was sich auf zugleich- und nacheinanderseyn bezieht, aus der Welt weg, was bleibt euch wirkliches

reales, objektives von derselben noch übrig? Nichts mehr.

Man muß es in Wahrheit bekennen, wenn Raum, und Zeit nichts an sich wirkliches, sondern blos etwas idealisches in uns sind, so sind auch alle Gegenstände, die wir außer uns wahrnehmen, nicht wirkliche Dinge, die an sich das wären, wofür sie uns erscheinen, sondern bloße Vorstellungen in uns. Es ist aber so viel es mir scheint ausgemacht, und in der Kritik der reinen Vernunft zur Uiberzeugung erwiesen, daß es sich mit Raum und Zeit wirklich so verhält, und man muß es, wenn man Schulzens Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft aufmerksam durchdenkt, gestehen, daß es auch gar nicht anders möglich ist, als daß Zeit und Raum nur subjektive Vorstellungen in uns seyn.

Und nun laßt uns zu unserm Zweck übergehen, und sehen, ob ein natürliches Erkenntniß von Gott durch Wahrnehmung oder Sinne möglich sey. Es hat sich aus obiger Erklärung unsers Erkenntnißvermögens ergeben, daß alle Gegenstände, welche wir

durch

durch Sinne außer uns wahrnehmen, keine wirklichen Dinge, sondern nur Vorstellungen in uns seyn; also wenn uns Gott auch wirklich durch Sinne erscheinen könnte, so wäre er, als erscheinender Gegenstand doch nur eine Vorstellung in uns, kein wirkliches Ding, kein Gott. Gesetzt aber auch, Gegenstände außer uns seyn wirkliche Dinge, seyn an sich das, was sie sich unsern Sinnen darbiethen, wäre wohl auch auf diese Art ein Erkennen Gottes durch Wahrnehmung möglich? Laßt uns sehen.

Gott erscheine euch wirklich, wie er an sich ist, oder er nehme eine andere Gestalt an, unter der er sich euern Sinnen darstellet, könnt ihr in einem dieser Fälle vom Daseyn Gottes überzeugt seyn? Gewis in keinem! denn der erste Fall ist schlechterdings unmöglich. Gott ist ein einfaches Wesen, ein Geist, wie könnt ihr den durch Sinne erkennen? Nun wohl, ihr gestehet es selbst, daß dieß unmöglich sey. Aber auch im zweyten Falle könnt ihr durch eure Erscheinung keine Gewißheit von ihm erhalten: denn da seht ihr nur eine Gestalt vor

euch, die selbst Gott nicht ist, es soll unter dieser Gestalt Gott nur verborgen seyn. Aber woher könnt ihr das mit Gewißheit wissen? Weil es euch diese erscheinende Gestalt sagt? aber die kann euch gar nicht betrügen, es kann ein böser Dämon seyn, der euch nur zu verführen sucht: denn daß es mehrere Wesen in diesem Weltall gebe, welche von höherer Natur seyn, als Menschen, das könnt ihr wenigstens nicht als unmöglich erklären. Sind Menschen, die andere an Scharfsinn, Schlauheit und Klugheit übertreffen, oft boshafter, niederträchtiger und gefährlicher als alltägliche Köpfe, als solche, die einen mindern Grad von Geisteskräften besitzen, warum sollen Dämonen, Geniuse, und was ihr euch immer für Wesen höherer Art denken wollet, nicht boshafter seyn als Menschen? und wie könnet ihr einer Gestalt, die meinetwegen auch von ambrosischen Düften, oder von dem lebhäftesten Schmaragdenfeuer zusammengewebt ist, sogleich auf ihr Wort glauben, und besonders in einer so wichtigen Sache?

Es ist also in keinem Falle eine Möglichkeit zu erdenken, Gott durch sinnliche Wahrnehmung zu erkennen, oder von dessen Daseyn vergewissert zu werden.

Es ist unmöglich, das Daseyn Gottes aus Begriffen zu erkennen.

Die Vernachläßigung einer kritischen Untersuchung über die Natur der Begriffe, und das Erkennen aus denselben, hat in der Philosophie ohne Zweifel die gröbsten Verwirrungen veranlasset. Wir können in einer so wichtigen Frage: ob wir Gott aus einem Begriffe erkennen können oder nicht, keinen Schritt weiter thun, ohne das Wesen der Begriffe, und ihr Verhältniß zu unserm Erkennen deutlich und bestimmt erkläret zu haben.

Begreifen als eine Verstandeshandlung heißt, die Bedingungen eines Dinges vollständig erkennen. Begriff ist eine allgemeine Vorstellung eines Manigfaltigen als Einheit. Dieses Manigfaltige kann mir wirklich an einen Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden, oder nicht. Im ersten Falle

le ist mein Begriff ein objektiver, im zweyten Falle ein idealer Begriff. Man muß also den Gegenstand, und den Begriff desselben wohl unterscheiden. Ein Begriff enthält in sich Merkmale, die zur Einheit verbinden: unter sich, Dinge, auf die er sich bezieht, und die sich zu ihm wie Individuen zu Arten, oder wie Arten zu Gattungen verhalten.

Nach der Beschaffenheit des Manigfaltigen, oder der Merkmale der Begriffe, werden die Begriffe selbst verschieden abgetheilet. Werden mir die Merkmale eines Begriffes blos durch äußere Sinne gegeben, so heißt der Begriff ein empirischer Begriff. Z. B. roth, weich. Wird er mir durch reine Sinnlichkeit, also durch die reinen Anschauungen von Raum und Zeit gegeben, so ist der Begriff ein rein sinnlicher Begriff. Z. B. Dreyeck. Sind die Merkmale eines Begriffes bloße Verbindungsarten, wo mein Verstand sich etwas als verknüpft vorstellet, so sind dergleichen Begriffe reine Verstandesbegriffe, im weiteren Sinne. Diesen Verstandesbegriffen kann entweder in der Erfahrung

fahrung ein Gegenstand entsprechen; und dann heißen sie reine Verstandesbegriffe in engerer Bedeutung: z. B. Ursach, Wirkung; oder nicht; und dann heißen sie Vernunftbegriffe, oder Ideen. Z. B. Gott, absolute Freyheit. Ferner ist ein Begriff entweder wahr oder falsch, je nachdem er seinem Gegenstand anpasset, oder nicht. Und endlich ist er ein blos zufälliger, oder nothwendiger Begriff. Zufällig ist er, wenn dessen Nichtgedenkbarkeit möglich ist; nothwendig, wenn dessen Nichtgedenkbarkeit unmöglich, oder widersprechend ist.

Der Begriff an sich selbst also ist eine blosse Vorstellung in mir, und außer mir nichts. Wenn ich mir also eines Begriffs, den ich denke, bewußt bin, so kenne ich also nur meine Vorstellung, und sonst von selber unterschiedenes noch gar nichts, kurz ich erkenne nur den Begriff; ganz etwas anders aber ist, aus Begriffen erkennen. Erkennen nemlich aus Begriffen heißt: aus Begriffen das Daseyn des ihm entsprechenden Gegenstandes erkennen. Dieses Erkennen ist auf eine zweyfache Art möglich, entweder

weder mittelbar, oder unmittelbar. Unmittelbar, wenn schon aus blossen Merkmalen des Begriffs die Nothwendigkeit des Daseyns seines ihm entsprechenden Gegenstandes erhellet: mittelbar, wenn aus dem Daseyn eines wirklichen Dinges, das die Bedingungen seiner Möglichkeit nicht vollständig in sich enthält, jenes Wesen gefolgert wird, das dieselben in sich faßt.

Diese letzte Art ist nur uneigentlich ein Erkennen aus Begriffen, und gehört zum Erkennen durch Vernunftschlüsse. Hingegen kann die unmittelbare Art aus Begriffen zu erkennen, eigentlich, und allein ein Erkenntniß aus Begriffen genannt werden. Von dieser also wird auch hier nur die Rede seyn, und jene andere wird erst unten unter den Erkenntnißarten aus Schlüssen untersucht werden müssen. Nun laßt uns nach diesen kurzen, aber nöthigen Vorerinnerungen zum Begriff von Gott übergehen, und sehen, ob ein Begriff von selben, was es auch immer für einer seyn möge, möglich sey, durch den wir zugleich auch das Daseyn des Gegenstandes **Gott** nothwendig erkennen können.

Hier

Hier scheint es aber, als geriethen wir in ein unabsehbares Feld von Begriffen, und Vorstellungen, deren Erhabenheit uns leicht verwirren könnte, und deren ganze Reihe wir vielleicht nie vollständig möchten aufzufinden im Stande seyn. Zu gutem Glücke aber kann uns eine andere Betrachtung über diese Besorgniß beruhigen: denn wenn wir die Sache näher betrachten, so zeigt sich, daß es nur ein einziger Begriff seyn könne, aus dem wir ein Daseyn Gottes erkennen müßten, (vorausgesetzt, daß es möglich sey). Es kann nemlich das Daseyn des dem Begriffe entsprechenden Gegenstandes nicht anders aus dem bloßen Begriff erkannt werden, als wenn das Daseyn oder das Merkmal der Existenz dem Begriffe so wesentlich ist, daß der ganze Begriff selbst unmöglich wäre, wenn ich das Prädikat Daseyn ausselben hinweg denken wollte.

Können wir nun einen solchen Begriff denken, haben wir einen gefunden, und denken wir ihn wirklich, so ist er möglich: denn sonst könnten wir ihn nicht denken, und so ist mit der Gedenkbarkeit dieses Begriffs das

Da-

Daseyn des Gegenstandes desselben erwiesen, und zwar apodiktisch aus dem Satz des Widerspruches selbst. Dieß ist, wie es für sich klar ist, der einzige mögliche Begriff, aus dem das Daseyn Gottes unmittelbar erkannt werden könnte, und außer diesem kann es gar keinen mehr geben.

Denket euch einen Begriff, was ihr immer für einen wollet, so werdet ihr an jedem bemerken, daß seine objektive Realität entweder aus einem nothwendigen Zusammenhang mit einem andern realen Begriff erkannt werde, oder wenn das nicht ist, ihn, wenn ihr das Daseyn nicht als ein nothwendiges Merkmal in selben hineinbringen könnet, auch das Daseyn seines Gegenstandes aus ihm gar nicht zu erkennen im Stande seyd. Nehmet nur z. B. den Begriff des nothwendigen Wesens. Warum soll ein nothwendiges existiren? Weil etwas Zufälliges wirklich ist. Ihr erkennet also das Daseyn des nothwendigen, nicht aus dem Begriff des Nothwendigen selbst, sondern aus dem Begriff des Zufälligen Wirklichen. Nun setzet aber alles Zufällige bey Seite, und

zer-

zergliedert den Begriff des nothwendigen Wesens für sich, was könnt ihr aus selbem erkennen? Nichts. Den Begriff denket ihr zwar, aber aus der blossen Gedenkbarkeit und der Natur desselben könnet ihr unmöglich folgern, daß das nothwendige Wesen auch an sich existire: denn es ist ganz, und gar keinem Widerspruch unterworfen, daß gar nichts existire, und folglich auch nichts nothwendiges. Nun wollen wir aber wieder zur Hauptsache zurückkehren.

Es ist also nur ein einziger Begriff möglich, wenn je irgend einer möglich seyn soll, aus dem das Daseyn Gottes unmittelbar erkannt werden könnte, und dieser ist der Begriff des reelsten Wesens. Das reelste Wesen muß alle nur gedenkbaren Vollkommenheiten, und Realitäten in sich fassen, und also auch das Daseyn, wenn doch Daseyn eine Vollkommenheit, eine Realität in einem Begriff seyn kann. Es kommt also nur darauf an, ob Daseyn ein Merkmal des Begriffs reelstes Wesen seyn könne, oder nicht. Hiervon hängt alles ab, und daher wird der Begriff

des Daseyns selbst vor allen müssen untersucht werden.

Was Daseyn heiße, weis jeder Mensch, aber wenn wir erklären sollen, was Daseyn sey, so sind wir in nicht geringer Verlegenheit. Ist es ein Seyn eines Dings im Raum, und Zeit, so erkennen wir das Daseyn zwar auf einem empirischen Weg, entweder durch das Anschauen des Dings selbst, oder aus einem nothwendigen Zusammenhang eines wirklichen Dings mit einem andern, als dessen Bedingung seiner wirklichen Möglichkeit. Aber diese Erkenntnißart des Daseyns hilft uns hier nichts, weil das Erkennen des Daseyns aus einem Begriff, ein Erkenntniß a priori ist, und wir, sofern wir es auf ein Ding außer unsrer Sinnenwelt anwenden wollen, von diesem Daseyn alles zum Begriff von Raum und Zeit gehörige, hinwegtrennen müssen. Was bleibt uns aber nach dieser Absonderung noch vom ganzen Begriff Daseyn übrig? Wie wollen wir es erklären?

Ich muß es für meinen Theil gestehen, daß ich nicht im Stande bin, von dem Begriff

griff Daseyn, als einem reinen Verstandesbegriffe, eine Erklärung zu geben. Doch dem sey, wie ihm wolle, denke sich jemand ein reines Daseyn, wie es ihm beliebt, es steht ihm hier alles frey. Nun fragt sich aber, wie erkennen wir das Daseyn aus einem Begriff, analytisch, oder synthetisch? Man verstehe aber die Ausdrücke: analytisch, und synthetisch, wohl, ich verstehe sie im eigentlichen Sinne Kants. Analytisch ist hier eine solche Verbindung zwischen einem Subjekt, und Prädikat, wo das Prädikat schon im Begriff des Subjekts liegt. Z. B. Gott ist allmächtig. Das Prädikat allmächtig liegt schon im Subjekt Gott. Dergleichen Urtheile erweitern unser Erkennen vom Subjekt nicht im mindesten, sondern erläutern es nur. Synthetisch heißt eine solche Verbindung zwischen Subjekt, und Prädikat, wo das Prädikat nicht schon im Begriff des Subjekts mitbegriffen ist, sondern, wo es zum Subjekt erst hinzukömmt, z. B. der Mensch ist gelehrt, wo das gelehrtseyn im Begriff Mensch noch nicht enthalten ist. Diese Urtheile erweitern unser

Erkenntniß von einem Subjekt, weil hier über alle Bestimmungen des Subjekts selbst noch eine andere hinzukömmt, die ich aus dem bloßen Begriff des Subjekts nicht hätte erkennen können.

Und nun frage ich: Wie soll ich aus einem Begriffe das Daseyn des ihm entsprechenden Gegenstandes erkennen, analytisch oder synthetisch? Synthetisch gewiß nicht: denn alsdann läge es in dem Begriffe nicht, könnte folglich aus selben auch nicht erkannt werden, sondern es müßte über den Begriff noch ein anderer Grund vorhanden seyn, der das Daseyn des Dings mit dem Begriff verbände, und mein Erkennen dieses Verbundenseyns entspränge nicht mehr aus dem Begriffe, sondern aus diesem andern Grunde, was er immer für einer seyn mag. — Also analytisch. — Nun frage ich aber: Ist mein Begriff von Gott, von dem Gegenstande Gott unterschieden, oder nicht? Unterschieden muß er seyn: denn sonst wäre mein Begriff: Gott, der Gegenstand. Gott selbst: meine Vorstellung, mein Gedanke wäre Gott. Wenn er von selben unterschieden

den ist, wie ist dieses Unterscheidenseyn möglich, worauf beruhet es, woraus erkenne ich es?

Sobald man annimmt, daß das Daseyn ein Merkmal eines Begriffs sey, daß sich also das Daseyn aus einem Begriffe erkennen lasse, so ist aller Unterschied zwischen dem Begriff und dem Gegenstande aufgehoben, und für uns ungedenkbar: denn nur durch das Seyn kann der Gegenstand vom Begriffe unterschieden werden. Daseyn kann also nichts seyn, was in einem Begriff enthalten ist, sondern es kommt allemal erst synthetisch zum Begriff hinzu.

Es läßt sich also das Daseyn eines Gegenstandes aus dem Begriffe nie erkennen. Man denke sich nur z. B.: Ein Begriff sey durch die Merkmale A,B,C, vollständig bestimmet, wenn der Gegenstand dieses Begriffs existiren soll, so muß auch er die Realitäten A,B,C, haben, und er kann nicht mehr, und nicht weniger haben, denn sonst wäre er der Gegenstand meines Begriffs nicht mehr. Wie kann man nun die A,B,C, des Begriffs, von den A,B,C, des Gegenstandes

unterscheiden? Gewiß durch nichts anders, als durch die Wirklichkeit dieser, die zur Möglichkeit jener hinzukömmt, die Wirklichkeit ist aber selbst nichts anders, als das Daseyn. Man setze nun, das Daseyn sey =X, so muß der obige Begriff A,B,C, wenn aus ihm dieses X soll analytisch erkannt werden können, dieses X schon in sich enthalten, und der Begriff wird seyn =A,B,C,X, sein Gegenstand wird auch seyn =A,B,C,X, und nun frage ich: Woran könnt ihr noch euern Gegenstand vom Begriff unterscheiden? Durch gar nichts mehr: denn aller Unterschied ist schlechterdings unmöglich.

Es ist also klar erwiesen, daß Daseyn kein Merkmal eines Begriffs seyn könne, und folglich auch es sich aus einem Begriffe nicht erkennen lasse. Ist dieses unmöglich, so ist auch alles Erkennen des Daseyns Gottes aus Begriffen unmöglich. — Doch um dieses noch vollständiger darzuthun, weil das bisherige Vielen nicht einleuchten möchte, kann ich mich nicht enthalten, eine Stelle aus Kants Kritik der reinen Vernunft herzusetzen, deren Wichtigkeit uns über ihre

Weit-

Weitläuftigkeit leicht schadlos halten kann*). „Ich frage euch„ sagt Kant: „ist der Satz: „Dieses oder jenes Ding (welches ich euch „als möglich einräume, es mag seyn, wel„ches es wolle) existirt, ist, sage ich, die„ser Satz ein analytischer oder synthetischer „Satz? Wenn er das erstere ist, so thuet „ihr durch das Daseyn des Dinges zu eu„rem Gedanken von dem Dinge nichts hin„zu, aber alsdann müßte entweder der Ge„danke, der in euch ist, das Ding selber „seyn, oder ihr habt ein Daseyn, als zur „Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und als„denn das Daseyn dem Vorgeben nach aus „der innern Möglichkeit geschlossen, welches „nichts, als eine elende Tavtologie ist. Das „Wort Realität, welches im Begriffe des „Dings anders klingt, als Existenz im Be„griffe des Prädikats, macht es nicht aus. „Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbe„stimmt, was ihr setzt) Realität nennt, so „habt ihr das Ding schon mit allen seinen

 „Prä-

*) Kritik der reinen Vernunft, zweyte Auflage, S. 625 ff.

„Prädikaten im Begriffe des Subjekts ge-
„setzt, und als wirklich angenommen, und
„im Prädikate wiederholt ihr es nur. Ge-
„steht ihr dagegen, wie es billigermaßen je-
„der Vernünftige gestehen muß, daß ein je-
„der Existenzialsatz synthetisch sey, wie wollt
„ihr denn behaupten, daß das Prädikat der
„Existenz sich ohne Widerspruch nicht auf-
„heben lasse? da dieser Vorzug nur den ana-
„lytischen, als deren Charakter eben darauf
„beruht, eigentlich zukömmt.„ —

Um die Illusion in Verwechselung eines logischen Prädikats, mit einem realen aufzudecken, fährt er weiter fort. — „Zum logischen Prädikat kann alles dienen, was „man will, sogar das Subjekt kann von sich „selbst prädicirt werden: denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Be„stimmung ist ein Prädikat, welches über „den Begriff des Subjekts hinzukömmt, und „ihn vergrößert. Sie muß also in ihm nicht „schon enthalten seyn.

„Seyn ist offenbar kein reales Prädikat: „d. i. ein Begriff von irgend etwas, was „zu dem Begriffe eines Dings hinzukommen „kön-

„könne. Es ist blos die Position eines Dings, „oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. „Im logischen Gebrauche ist es lediglich die „Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott „ist allmächtig, enthält zwey Begriffe, die „ihre Objekte haben: Gott, und Allmacht; „das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prä„dikat obenein, sondern nur das, was das „Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. „Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit „allen seinen Prädikaten (worunter auch die „Allmacht gehört) zusammen, und sage: „Gott ist, oder: es ist ein Gott, so setze „ich kein neues Prädikat zum Begriffe von „Gott, sondern nur das Subjekt an sich „selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar „den Gegenstand in Beziehung auf meinen „Begriff. Beyde müssen genau einerley ent„halten, und es kann daher zu dem Begrif„fe, der blos die Möglichkeit ausdrücket, dar„um, daß ich dessen Gegenstand als schlecht„hin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) „denke, nichts weiter hinzukommen. Und so „enthält das Wirkliche nichts mehr, als das „blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler

„enthalten nicht das mindeste mehr, als hun„dert mögliche. Denn, da diese den Be„griff, jene aber den Gegenstand, und des„sen Position an sich selbst bedeuten, so wür„de, im Falle dieser mehr enthielte, als je„ner, mein Begriff nicht den ganzen Gegen„stand ausdrücken, und also auch nicht der „angemessene Begriff von ihm seyn. Aber „in meinem Vermögenszustande ist mehr bey „hundert wirklichen Thalern, als bey dem „blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Mög„lichkeit) denn der Gegenstand ist bey der „Wirklichkeit nicht blos in meinem Begriffe „analytisch enthalten, sondern kommt zu mei„nem Begriffe (der eine Bestimmung meines „Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß „durch dieses Seyn außerhalb meinem Be„griffe diese gedachte hundert Thaler selbst „im mindesten vermehrt werden.

„Wenn ich also ein Ding, durch welche, „und wie viele Prädikate ich will (selbst in „der durchgängigen Bestimmung) denke, so „kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: „dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem „Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben

„dassel-

„dasselbe, sondern mehr existiren, als ich
„im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte
„nicht sagen, daß gerade der Gegenstand
„meines Begriffs existire. Denke ich mir
„auch sogar in einem Dinge alle Realität,
„außer einer, so kommt dadurch, daß ich sa-
„ge, ein solches mangelhaftes Ding existirt,
„die fehlende Realität nicht hierzu, sondern
„es existirt gerade mit demselben Mangel be-
„haftet, als ich es gedacht habe, sonst wür-
„de etwas anders, als ich dachte, existiren.
„Denke ich mir nun ein Wesen, als die
„höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt
„noch immer die Frage, ob es existire, oder
„nicht. Denn ob gleich an meinem Begrif-
„fe, von dem möglichen realem Inhalte ei-
„nes Dings überhaupt nichts fehlt, so fehlt
„doch noch etwas, an dem Verhältniße zu
„meinem ganzen Zustande des Denkens, näm-
„lich daß die Erkenntniß eines Objekts auch
„a posteriori möglich sey. Und hier zeigt
„sich auch die Ursache der hiebey obwalten-
„den Schwierigkeit. Wäre von einem Ge-
„genstande der Sinne die Rede, so würde
„ich die Existenz des Dinges mit dem blos-

„sen

„sen Begriffe des Dinges nicht verwechseln „können. Denn durch den Begriff wird der „Gegenstand nur mit den allgemeinen Be„dingungen einer möglichen empirischen Er„kenntniß überhaupt als einstimmig, durch „die Existenz aber, als in dem Context der „gesammten Erfahrung enthalten gedacht; „da denn durch die Verknüpfung mit dem „Inhalte der gesammten Erfahrung der Be„griff vom Gegenstande nicht im mindesten „vermehrt wird, unser Denken aber durch „denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr „bekömmt. Wollen wir dagegen die Existenz „durch die reine Categorie allein denken, so „ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal „angeben können, sie von der bloßen Mög„lichkeit zu unterscheiden.

„Unser Begriff von einem Gegenstande „mag also enthalten, was, und wieviel er „will, so müssen wir doch aus ihm heraus„gehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. „Bey Gegenständen der Sinne geschieht die„ses durch den Zusammenhang mit irgend ei„ner meiner Wahrnehmungen nach empiri„schen Gesetzen; aber für Objekte des reinen

„Den-

„Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr „Daseyn zu erkennen, weil es gänzlich a „priori erkannt werden müßte; unser Be„wußtseyn aller Existenz aber (es sey durch „Wahrnehmung unmittelbar, oder durch „Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung „verknüpfen) gehört ganz und gar zu Ein„heit der Erfahrung, und eine Existenz auſ„ser diesem Felde kann zwar nicht schlechter„dings für unmöglich erklärt werden, sie ist „aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts „rechtfertigen können.„

Meine Leser werden mirs vergeben, daß ich ihnen eine so lange Stelle aus Kant abschrieb. Vielleicht ist Kants Kritik noch in weniger Händen, diese Stelle aber ist so einleuchtend, so vortrefflich geschrieben, daß sich das, was darinn gesagt wird, kaum besser sagen ließ. Sie beweißt so sonnenklar, daß Daseyn kein Merkmal eines Begriffes seyn könne, daß aller fernere Beweis, unnöthig, und überflüßig seyn würde. Sie ist so innerlich überzeugend, daß, wenn man sie nur versteht, man ihr seinen Beyfall unmöglich verweigern kann. Man

suche

suche also Begriffe auf, welche man nur immer will, um aus ihnen ein Daseyn zu erkennen, so kann man schon zum voraus versichert seyn, daß man nie finden werde, was man sucht, ja daß alles Suchen gänzlich vergebens sey, weil wir die baare Unmöglichkeit hiervon schon a priori einsehen. Jeder Gegenstand ist etwas von seinem Begriffe wesentlich Unterschiedenes, wenn wir einen Begriff von etwas anderm, oder ihn uns vorstellen, dann fragt sich allezeit erst, ob dieses Etwas, was wir uns in dem Begriffe vorstellen, auch existire, und weil dieses Etwas von meinem Begriffe unterschieden seyn muß, dieser Unterschied aber eben auf dem Daseyn beruhet, so kann Daseyn aus keinem Begriffe erkannt werden. Sollte Daseyn synthetisch zu einem Begriff erst hinzukommen, so wäre das Erkennen desselben nicht mehr ein Erkennen aus dem Begriffe, sondern ein Erkennen aus demjenigen Grunde, der mich berechtiget, das Daseyn zum Begriff synthetisch hinzuzufügen, und so wäre es erwiesen, daß alles Erkennen des Daseyns Gottes aus blossen Begriffen unmöglich sey.

Wir

Wir haben nun noch die vierte Quelle unsrer Vernunft, sofern wir aus selber übersinnliche Erkenntnisse sollten schöpfen können, zu untersuchen, sollte es uns auch hier eben so, wie in den übrigen dreyen ergehen, so können wir versichert seyn, daß, wenn wir uns mit unsern Verstandeskräften über die Erfahrung hinauswagen wollen, wir Zeit und Mühe umsonst verschleudern, und daß wir uns am Ende jedesmal entweder getäuscht, oder in labyrinthische Irrwege verschlungen sehen. Wir haben eben bewiesen, daß alles unmittelbare Erkennen aus bloßen Begriffen unmöglich sey. Es läßt sich aber noch ein anders Erkenntniß aus Begriffen denken, nämlich das Mittelbare aus Verhältnissen zwischen Begriffen, oder weil diese Verhältnisse durch die Vernunftschlüsse erkannt werden, aus Vernunftschlüssen. Ich behaupte denn also auch von diesen:

Kein Daseyn Gottes läßt sich aus Verhältnissen der Begriffe durch Subsumtion erkennen: oder alles Erkennen des Daseyns Gottes durch Vernunft-

nunftschlüsse ist schlechterdings unmöglich.

Aus bloß reinen Begriffen läßt sich also, wie wir eben dargethan haben, kein Daseyn, und noch weniger das Daseyn eines Wesens unmittelbar erkennen, das über alle Sinnenwelt erhaben, von ganz einer andern Beschaffenheit seyn müßte, als die Erfahrungsgegenstände; und zu dessen Erkenntniß alle Kräfte des menschlichen Verstandes vielleicht gar nicht zulänglich wären. Es ist aber noch ein Weg übrig, auf dem sich etwa ein Erkennen Gottes, als möglich denken ließ, nämlich aus Verhältnissen, die wir zwischen verschiedenen Begriffen entdeckten.

Ich verstehe aber unter einem Verhältniß der Begriffe, einen solchen Zusammenhang, oder eine Verbindung derselben, woraus jedesmal einer aus dem andern erkannt wird, und von denen einer ohne den andern nicht kann gedacht werden. Es können nun dergleichen Verhältnisse sowohl unter reinen, als unter empirischen Begriffen statt finden. Bey reinen Begriffen aber kann dieses Verhält-

hältniß nur analytisch, bey empirischen aber auch synthetisch erkannt werden. Daher wird es bey den erstern allgemein, und nothwendig seyn: bey den letztern aber, sofern es nur synthetisch ist, und auf Erfahrung beruhet, auch nur induktive Gewißheit haben.

Es fragt sich nun, wie und ob aus einem solchen Begriffe, der mit einem andern im Verhältnisse steht, das Daseyn dieses letztern erkannt werden könne? Oder eigentlicher zu reden, ob aus einem Begriffe das Daseyn des Gegenstandes des mit ihm im Verhältniß stehenden Begriffes erkannt werden könne? Es versteht sich aber ohnehin, daß diese Frage mit der: ob aus einem Begriffe, die Objektivität des andern ihm entsprechenden Begriffes erkannt werden könne, bey weitem nicht einerley sey. Diese letztere Frage gehört hieher ganz und gar nicht, indessen ist doch für sich klar, daß, wenn einer von den im Verhältniß stehenden Begriffen objektive Realität hat, auch der andere sie haben müsse, wenn aber die Objektivität von einem nicht kann dargethan werden, sie aus ihm auch für den andern nicht könne

gefolgert werden. Ganz anderst verhält sich die Sache, wenn vom Erkennen eines Gegenstandes aus einem Verhältnisse der Begriffe die Rede ist, und nun, um die obige Frage gehörig beantworten zu können, müssen wir die Sache etwas näher untersuchen.

Wir haben schon oben gezeigt, daß aus einem reinen Vernunftbegriffe kein Daseyn erkannt werden könne, weil Daseyn niemal ein Merkmal eines Begriffs seyn kann, in dem es also schon analytisch enthalten wäre; synthetisch kann es gleichfalls nicht hinzukommen, weil diese Begriffe alle Erfahrung übersteigen, in welcher doch allein eine synthetische Verbindung einer Realität mit dem Begriff möglich ist, und folglich, nach dem Daseyn in keinem solchen Begriff enthalten seyn kann, so kann es auch gleichfalls nicht in seinem Verhältnisse, in dem er mit einem andern steht, enthalten seyn.

Aber auch die nemliche Bewandtschaft hat es mit Erfahrungsbegriffen, sie mögen rein, oder empirisch seyn: denn auch diese müssen von ihren Gegenständen verschieden seyn, und dieser Unterschied kann wieder nur

durch

durch das Daseyn erkannt werden. Sie haben aber doch dieß vor den Vernunftbegriffen voraus, daß wir aus ihnen doch wenigstens die Möglichkeit ihrer Gegenstände in einer Erfahrung erkennen können, daß nämlich ihre Gegenstände in einer Erfahrung von uns angeschauet, und begriffen werden könnten. Allein diese Möglichkeit ist von der Wirklichkeit, von der wirklichen Existenz eines Dings, noch himmelweit verschieden: denn dadurch, daß ein Ding möglich sey, ist das Ding noch lange nicht wirklich.

Es bleibt also kein anderer Weg übrig, als der synthetische, auf dem wir in einer wirklichen Erfahrung das Daseyn zu einem Begriff hinzufügen können: denn alsdann, wenn der Gegenstand eines Begriffs wirklich ist, so wird auch der Gegenstand jenes andern Begriffs wirklich seyn müssen, mit dem er im Verhältnisse steht: denn was von Begriffen gilt, muß auch von ihren Gegenständen gelten, indem die Begriffe von den Gegenständen abgezogen sind, und wenn die Begriffe mehr, oder weniger enthielten, als ihre Gegenstände, sie die Begriffe von den-

selben nicht mehr seyn würden. Es sind aber die in Verhältniß stehenden Begriffe so sehr mit einander verbunden, daß einer ohne den andern gar nicht gedacht werden kann, und folglich werden auch ihre Gegenstände mit einander in so einem Verhältniß stehen müssen, daß die Existenz des einen, ohne die Existenz des andern auch gar nicht möglich wäre.

Auf diese Weise also, daß ich einem der verhältnißmäßigen Begriffe seinen Gegenstand unterlegen kann, ist es möglich, daß ich aus ihm das Daseyn des Gegenstandes jenes andern verhältnißmäßigen Begriffs erkennen könne. Dieses Unterlegen geschieht nun durch die Subsumtion, nämlich dadurch, daß ich sage: das Ding des Begriffs (sein Gegenstand) ist wirklich.

Das ganze Geschäft, aus Verhältnissen der Begriffe durch Subsumtion etwas zu erkennen, geschieht durch Vernunftschlüsse, und ein Vernunftschluß ist die Form der Herleitung eines Erkenntnisses aus Verhältnissen der Begriffe durch Subsumtion. Nach der Anzahl der dynamischen Verhältnisse der Relation

lation zwischen Begriffen giebt es auch nur drey Arten der Vernunftschlüsse; nämlich die kategorische, die hypothetische, und die disjunktive. Es gehört zu unsrer Absicht hier nicht, die Regeln und andere zufällige Wendungen der Vernunftschlüsse zu untersuchen, und die Natur derselben vollständig darzustellen, man kann hierüber die nächste beste Logik nachschlagen; nur müssen wir den Unterschied der drey Formen von Vernunftschlüssen etwas genauer angeben, um unsere Anwendung, die wir von denselben machen werden, desto sicherer zu gründen.

In der kategorischen Schlußform also werden im Obersatz zween mögliche Begriffe, als unter sich enthalten, vorgestellet; im Untersatz wird der Gegenstand unter den enthaltenen Begriffen subsumirt, und in der Schlußfolge wird der nämliche Gegenstand auch als unter dem enthaltenden Begriff enthalten gefolgert, oder im Obersatz wird ein Begriff unter einen höhern subsumirt, der Untersatz subsumirt den Gegenstand unter den speziellern Begriff, als wirklich, und in dem Schlußsatze wird dieser Gegenstand auch als

unter dem höhern Begriff wirklich enthalten gefolgert. Es ist hieraus klar, daß in der kategorischen Schlußform ein Gegenstand mit mehrern Begriffen seiner Realitäten verglichen wird, und daß diese Begriffe als untereinander enthalten vorgestellet werden.

In der hypothetischen Schlußform wird im Obersatz das Verhältniß zwischen einem Bedingten, und seiner Bedingung angegeben, im Untersatz wird eines von beiden gesetzt, oder aufgehoben, und in der Schlußfolge das andere gleichfalls als gesetzt oder aufgehoben gefolgert. In dieser Schlußform sind das Bedingte, und die Bedingung entweder verschiedene Gegenstände, oder nur verschiedene Eigenschaften des nämlichen Gegenstandes. Im ersten Falle werden im Obersatze nur die Begriffe einer Bedingung und des Bedingten vorgestellet, und im Untersatze wird eins von beiden an einem wirklichen Ding realisirt, woraus in der Schlußfolge auch die Realität des andern geschlossen wird. Im zweyten Falle werden im Obersatze die Bedingung, und das Bedingte als an einem wirklichen Gegenstande möglich

aus-

ausgesagt, im Untersatze wird eins, das Bedingte, oder die Bedingung am Gegenstande als wirklich gesetzt, oder aufgehoben, und das andere an dem Gegenstande in der Schlußfolge gleichfalls wirklich als gesetzt oder aufgehoben gefolgert.

Es erhellet hieraus, daß in der hypothetischen Schlußform nicht blos Gegenstände mit ihren Realitäten, sondern auch Gegenstände mit Gegenständen verglichen werden, und das Verhältniß der Begriffe nicht mehr ein untereinander enthalten Seyn, sondern jederzeit ein Verhältniß zwischen einer Bedingung, und einem Bedingten sey.

Im disjunktiven Vernunftschluße wird im Obersatze ein wirkliches Ding ein Gegenstand in der kontradiktorisch getheilten Sphäre einer gesamten Möglichkeit überhaupt als nothwendig enthalten angezeigt. Im Untersatze wird der Gegenstand in einem oder mehreren der Theile entweder wirklich gesetzt, oder ausgeschlossen, und im Schlußsatze wechselseitig, wenn er im Untersatze aus einigen ist weggenommen worden, in den übrigen als wirklich gesetzt; oder wenn er im Untersatz in sel-

ben als wirklich gesetzt wurde, als aus den übrigen wirklich weggenommen gefolgert.

In dieser Schlußform, wenn man daraus ein Erkenntniß von einem wirklichen Dinge soll ziehen können, muß gleich im Obersatz ein wirklicher Gegenstand als Subjekt unter das Prädikat subsumirt werden, und das Verhältniß der Begriffe ist die Vollständigkeit der Theile zu einem Ganzen. Diese Theile aber müssen noch immer Erfahrungs-Begriffe seyn: denn sonst hätten sie keine objektive Realität, und alle Subsumtion wäre chimärisch.

Nach diesen vorausgeschickten Erinnerungen wollen wir nun die Anwendung auf das Erkenntniß des Daseyns Gottes machen, und versuchen, ob selbes aus irgend einer dieser Schlußformen könne abgeleitet werden. Wenn wir aus diesen blos logischen Vernunftformen a priori darthun können, daß aller Erweis eines Daseyns Gottes aus selben unmöglich sey, so ist es auch erwiesen, daß, wir mögen was immer für Begriffe, und wirkliche Dinge in diese reinen Formen einkleiden, um daraus eine Existenz Gottes herauszubringen,

gen, alle Versuche dieser Art vergebliche Mühe und Arbeit seyn. Wir wollen also unsre Betrachtung über jede derselben besonders anstellen.

In der kategorischen Schlußform kann man im Obersatze Begriffe nehmen, welche man nur will, dawider haben wir nicht das geringste einzuwenden. Im Untersatze müßte Gott als wirklicher Gegenstand unter einem dieser Begriffe subsumirt, und doch in der Schlußfolge erst als Gegenstand gefolgert werden, welches absurd ist. Die Unmöglichkeit durch den kategorischen Vernunftschluß zum Daseyn Gottes zu gelangen, liegt, wie man sieht, im Untersatz: denn da muß allezeit das Subjekt der Schlußfolge schon als ein wirkliches Ding, und nicht als Begriff unter einem andern Begriff subsumirt werden, welches aber bey Gott nicht geschehen kann, und zwar eben deswegen nicht, weil sein Daseyn, oder Gott als Gegenstand gefolgert werden soll, und man also das, was erst zu erweisen wäre, schon als gewiß voraussetzen müßte. Sage ich z. B. die Weltursach ist wirklich, Gott ist die Weltursach,

also ist Gott wirklich, so ist es offenbar, daß ich im Untersatz Gott schon als ein wirkliches Ding, und nicht mehr als Begriff annehme, und so ist es in allen übrigen Fällen. Aus einem kategorischen Vernunftschluße also ist aller Beweiß eines Daseyns Gottes unmöglich.

Nicht so einleuchtend fällt bey dem hypothetischen Vernunftschluße die Sache in die Augen: denn da man von einem gegebenen Bedingten zu einer Bedingung aufsteigt, so scheint es, daß wir in der Welt überall lauter Bedingtes finden, wodurch denn der Uibergang auf dessen Bedingung, auf Gott sehr leicht werden möchte. Allein bey näherer Prüfung zeigen sich auch hier lauter Unmöglichkeiten, wie aus folgenden erhellet.

Im Obersatze müssen die Begriffe eines Bedingten, und einer Bedingung vorkommen. Die Bedingung mag eine Bedingung schlechthin, oder eine absolute Bedingung seyn, so ist sie doch nie noch ein Begriff von Gott: denn eine Bedingung schlechthin setzt jedesmal noch eine weitere Bedingung voraus, kann also nicht Gott seyn. Eine absolute

lute Bedingung sagt nicht mehr, als daß sie eine Bedingung ohne Bedingung sey, ohne weiter etwas von sich zu bestimmen, und sie ist also für einen Begriff von Gott gleichfalls noch nicht zulänglich. Uiber das widerspricht eine absolute Bedingung allen Erfahrungsbegriffen, und ich kann sie folglich in selber nicht realisiren, außer der Erfahrung aber verliehrt sie ihren Sinn, und ich weis nicht mehr, was ich dabey denken soll.

Im Untersatze müßte ich die Welt, oder einen Theil von ihr unter den Begriff des Bedingten subsumiren, welches Bedingte eine von selber verschiedene Bedingung voraus setzt: aber auch dieses kann ich nicht: denn entweder nehme ich an, die Welt sey ein wirkliches Ding an sich, oder sie sey eine bloße Welt von Erscheinungen, also eine Vorstellung in mir. Nehme ich an, die Welt sey ein wirkliches Ding an sich, und nehme ich den Wechsel der Zustände in der Welt für bedingt, so setzt jeder Wechsel eine Bedingung in der Zeit voraus, diese Bedingung müßte in der Zeit zu wirken anfangen, wäre also selbst veränderlich, und kann

folg-

folglich nicht Gott seyn. Die Substanzen in der Welt kann ich nicht für bedingt ansehen: denn die Substanzen sehe ich weder entstehen, noch vergehen, sie setzen also keine Ursache voraus, die sie hervorgebracht hätte. Sind die Substanzen von Ewigkeit her, so haben sie auch schon immer gewechselt, den Grund ihres Daseyns können sie in sich selbst haben, dieses ist wenigstens kein logischer Widerspruch. Von der Realmöglichkeit weis ich nichts, denn aus dem bloßen Begriff Substanz läßt sie sich nicht erkennen, und eine Erfahrung von dem Entstehen, oder Nichtentstehen derselben haben wir nicht. Ob die Substanzen nothwendig oder zufällig seyn, kann ich wieder nicht wissen: denn dieß müßte mich lediglich die Erfahrung lehren; aber die Erfahrung kann dieß nicht: denn die lehrt mich nur, ob etwas sey, oder nicht, nicht aber, ob etwas auch nicht seyn könne, weil das nicht seyn etwas ist, was in keiner Erfahrung vorkommen kann, (daß hier nicht von logischer, sondern von der realen Möglichkeit die Rede sey, versteht sich, ohnehin). Außer diesen zweyen Arten

ten aber vom Bedingtseyn, giebt es keine andere mehr, die mich auf eine von der Welt verschiedene Bedingung führen könnte, ich kann also durch einen hypothetischen Vernunftschluß zu keiner gewissen Erkenntniß vom Daseyn Gottes gelangen, sofern ich annehme, die Welt sey ein wirkliches Ding an sich.

Aber gesetzt, die Welt sey nicht ein Ding an sich, sondern nur eine Vorstellung in mir, also eine Welt von Erscheinungen: so muß sie zwar, weil ich die Erscheinungen nicht selbst hervorbringe, einen transzendentalen Grund außer sich haben; aber hier endet sich zugleich all mein Wissen, und ich muß lediglich auf alle Einsicht Verzicht thun. Die transzendentalen Wesen existiren weder in der Zeit, noch im Raume; denn sonst gehörten sie mit zur Sinnenwelt. Eben deswegen sind sie den Bedingungen von Raum, und Zeit nicht unterworfen, und zugleich kann ich auch meine reinen Verstandesbegriffe auf sie nicht mehr anwenden: denn die schränken sich nur auf Erfahrung ein, und haben außer derselben keinen Sinn, keine objektive

Reali-

Realität mehr, und wollte ich sie ungeachtet dessen doch auf transszendentale Dinge anwenden, und darüber Behauptungen wagen, so würde ich mich in lauter Hirngespinnste verirren, und lauter ungereimtes Gezeug daher schwätzen.

Es ist also bey der hypothetischen Schlußform alle Hoffnung, durch selbe ein Erkenntniß Gottes zu erhalten, täuschend, und alle Erwartung verlohren.

Nun haben wirs noch mit der dritten, nämlich der disjunktiven Schlußform zu versuchen, ob etwa nicht aus selber ein Erkenntniß Gottes gefolgert werden könne.

Es müßte aber in dem Obersatz derselben Gott entweder als Subjekt, oder als Theil des in seine Sphäre disjunktiv getheilten Prädikat vorkommen. Als Subjekt aber kann Gott nicht gebraucht werden: denn das Subjekt muß jederzeit ein wirkliches Ding seyn, dessen Existenz als Gegenstand schon anderswo ausgemacht, und also keinem Zweifel mehr unterworfen ist. Wollte ich Gott als Subjekt gebrauchen, so müßte dessen Existenz im Obersatze schon vorausgesetzt,

setzt, und in der Schlußfolge doch erst hieraus erwiesen werden, welches ein elender Zirkel wäre. Wollte ich Gott im Obersatze nur als Begriff gelten lassen, so würde er auch in der Schlußfolge nur als Begriff gelten können, und folglich für seine Existenz (für Gott, als Gegenstand) nichts ausgemacht seyn. Setzen wir aber, Gott komme im Obersatze als Theil der disjunktiv gesetzten Sphäre des Prädikats vor, so wird das Subjekt ein wirkliches gegebenes bedingtes Ding, die Welt, oder ein Theil in ihr seyn, welches in einem der Theile des Prädikats als in ihrer Bedingung nothwendig enthalten ist: denn einen andern Begriff als den einer Bedingung kann man hier nicht zum Prädikat nehmen, weil sich kein anders Verhältniß der Welt zu Gott denken läßt, als das eines Bedingten zu einer Bedingung.

Im Untersatze wird sie, das wirkliche Ding, die Welt aus allen übrigen ausgeschlossen, ausgenommen aus dem Theile Gott nicht. Nun frage ich aber, was berechtigt mich zu dieser Ausschliessung? Wir haben schon oben bey der hypothetischen Schluß-

form

form dargethan, daß wir aus dem Bedingtseyn der Welt, nie weiter kommen können, als entweder auf eine Bedingung schlechthin, die Gott nicht seyn kann; oder auf eine absolute Bedingung, welche wir aber lediglich unbestimmt lassen müssen, weil wir dieselbe nur aus einem Bedingten erkennen können, das Bedingte uns aber auf kein anders Merkmal führen kann, als auf das, der Bedingung, welche, sey sie auch eine absolute, doch wegen ihrer Unbestimmtheit noch keinen Begriff von Gott geben kann. Ja wir müssen die Bedingung vielmehr, wenn wir die Welt als Ding an sich betrachten, in die Welt selbst setzen, als daß wir sie für von der Welt verschieden halten könnten. Ist aber die Welt eine Welt von Erscheinungen, so setzt sie zwar eine von sich verschiedene Bedingung voraus, von welcher wir aber, weil sie außer aller Erfahrung liegt, und folglich weder unsre Sinnlichkeit noch unsre Erfahrungsbegriffe für sie mehr passen, gar nichts mehr behaupten können. Es ist also im Untersatz alle Ausschließung des wirklichen Subjekts aus einem Theil der gesamten

Mög-

Möglichkeit ihrer Bedingungen unmöglich, eben deßwegen, weil uns das Bedingte nie weiter bringen kann, als auf eine Bedingung, und das ohne von selber etwas weiter zu bestimmen. Folglich können wir auch das Bedingte die Welt im Schlußsatze nicht in Gott setzen, und aller Beweis vom Daseyn Gottes ist auf diese Art in dem disjunktiven Vernunftschluß unmöglich.

Nachdem es außer diesen drey Vernunftschlüssen keinen andern mehr giebt (denn der unmittelbare Vernunftschluß ist nur abgekürzt, indem der Obersatz fehlet) durch diese drey aber keine Folgerung eines Daseyns Gottes möglich ist, so ist auch aller Beweis eines Erkenntnißes Gottes aus selben unmöglich.

Wir haben also unwidersprechlich dargethan, daß aus bloßer Vernunft kein evidentes Erkennen vom Daseyn Gottes möglich sey. Unsre Behauptungen stützen sich nicht etwa auf grundlose Voraussetzungen, nicht auf versteckte Paralogismen, oder eine willkürliche Hypothese, sondern unser Beweis wurde aus dem einzig möglichen Prinzip,

der Natur unsers Erkenntnißvermögens nämlich, geführt. Wir zeigten erstlich aus der Natur eines Begriffs, daß uns durch selben, was er immer für einer seyn mag, kein Erkenntniß vom Daseyn Gottes angebohren seyn könne, weil der Begriff eines Dings, und das Ding eines Begriffs wesentlich verschiedene Dinge sind, die aber von uns nur durch das Seyn als verschieden erkannt werden, und weil, das Seyn, dies objektive Daseyn eines Gegenstandes eben deßwegen aus keinem bloßen Begriff kann erkannt werden. Aus eben diesem Grunde war auch alles Erkenntniß von Gott durch reine Begriffe unmöglich, indem Daseyn kein Merkmal seyn kann, das analytisch in einem Begriff enthalten wäre, und also aus selbem könnte abgeleitet werden. Durch Anschauung ist ein Wahrnehmen von Gott schlechterdings unmöglich, indem Raum und Zeit, jene wesentliche Formen der reinen Sinnlichkeit, es nicht gestatteten, Gott als einen Gegenstand zusammen zu fassen, und ihn so als eine Einheit zu denken, ohne welche Einheit Gott als Gegenstand doch gar nicht könnte erkannt

wer-

werden. Ferner ist auch aus bloßen Verhältnissen der Begriffe mittelst der Subsumtion eines wirklichen Dings unter einem dieser Begriffe durch eine Schlußfolge kein Erkennen Gottes möglich. Nicht aus Verhälthältnissen reiner Begriffe, weil, da das Merkmal der Existenz in keinem derselben für sich angetroffen wird, es noch weniger für einen andern aus ihm wird hergeleitet werden können. Auch nicht aus dem Verhältnisse zwischen reinen und empirischen Begriffen, weil alle empirische bedingte Begriffe, und die denselben entsprechenden Gegenstände zwar auf eine Bedingung nothwendig schließen lassen, aber da diese Bedingung nie zu einem Begriff von Gott zulanget, so können wir also Gott durch selbe nicht erkennen.

Da mit diesen Erkenntnißarten unser Erkenntnißvermögen selbst gänzlich erschöpft ist, und sonst nichts in selben mehr übriget, was unsrer Vernunft noch einen Funken von Wissen, so klein er auch seyn möchte, anzünden könnte, so sehen wir die Unmöglichkeit eines übersinnlichen Erkenntnißes a priori ein, und

wir können versichert seyn, daß alle Versuche hierin, so viel man deren noch angestellet hat, auf falschen Gründen beruhen müssen, und so viel man noch anstellen mag, lauter vergebliche und unnütze Arbeit seyn, die uns Zeit und Mühe umsonst rauben, und uns nie ein Haar breit weiter bringen können. Wenn der größte Theil der Philosophen bisher einer andern Meinung war, und seine Aussprüche für unfehlbare Wahrheiten hielt, so ist ihm dieß weiter gar nicht zu verargen, denn die menschliche Vernunft, so lange man ihr keine bestimmten Schranken setzen konnte, ließ sich durch nichts bändigen, um nur ihrem Ziel recht bald nahe zu kommen. Wenn sie nur erst ihr Gebäude fertig sah, wie es mit den Grundfesten aussehen mochte, darum bekümmerte sie sich wenig, wenn sie nachher hie und da Mängel wahrnahm, so ließ sie es lieber mit einzelnen Reparationen gut seyn, als daß sie das Ganze zusammengerissen, und wieder vom Grunde auf neu gebauet hätte. Nur Kritik war im Stande, den dogmatischen Schein zu beleuchten, und dessen trügerisches Wesen

aufzudecken. Lange schon schwindelte großen Denkern vor den dogmatischen Behauptungen der Metaphysik: aber nur wußten sie sich die Sache nicht recht deutlich zu machen, und den Irrthum mit einem bestimmten Namen anzugeben. Der transzendentale Idealismus endlich zündete ein Licht an, bey dem man nun das, was beym Dunkel so räthselhaft war, vollkommen aufgedeckt sieht, und wobey man sich nur verwundern muß, daß man sich so lange irren konnte, indem man bisher die Sache so verkehrt anschickte. Wenn man von Dingen außer uns etwas gewißes hätte erfahren wollen, so hätte man vor allen unser Erkenntnißvermögen, und dessen Verhältniß zu äußern Gegenständen untersuchen sollen: denn ohne in diesem Punkt Gewißheit zu haben, war es unmöglich, eine andere zu finden. Aber gerade das vernachläßigte man, und bemerkte sogar diesen Fehler nicht eher, als die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit gerieth, bey dem sie nun zur Selbstkenntniß zurückzukehren genöthiget wurde. Die Resultate, die sich aus der Vernunftkritik ergaben, waren freilich

bedenklich genug. Alle Gewißheit unsers Erkennens wurde nur auf Erfahrung eingeschränkt, und alle Behauptungen von Dingen außer dieser Sinnenwelt wurden für unrechtmäßige Befugnisse erklärt. Wäre die Folge davon nur die gewesen, daß sich unsre stolze Vernunft in ihrem Uibermuth gedemüthiget sah, so wäre es noch so ziemlich leidentlich gewesen; aber das war das wenigste. Itzt, da sich die Frage wegen unsers praktischen Interesse erhob, sah man sich in die größte aller Verlegenheiten gestürzt. Keinen Gott, keine Zukunft, keine Unsterblichkeit, kurz nichts von allem dem, worauf unser ganzes Streben gerichtet ist, konnte man mehr retten, man mußte sich der Unwissenheit lediglich in den Schoos werfen, und mußte sogar alle Hofnung aufgeben, aus selben noch jemal zu entrinnen. Traurig ist es allerdings, daß wir nun gestehen müssen, wir wissen von allen übersinnlichen Dingen gar nichts. Allein wenn es einmal so ist, wer kann Rath schaffen? Es ist doch besser, wir wissens geschwind, als daß wir uns noch länger mit vergeblicher Mühe pla-

gen,

gen, und uns selber bey der Nase herumführen. Daß Kants transzendentaler Idealismus widerlegt werde, davor ist wohl nicht leicht eine Gefahr zu besorgen, wenigstens sind seine Behauptungen von der Idealität des Raums und der Zeit unläugbar gewiß. Ich will indessen eben nichts entscheiden, oder mein Urtheil für unfehlbare Wahrheit ausgeben, die Zeit wird alles am beßten lehren. So viel ist aber gewiß, daß noch keiner von allen den rüstigen Gegnern, die wider ihn aufgetretten sind, ihn widerlegt hat. Viele mißverstanden ihn ganz, andere bezweifelten hie und da einiges, während daß sich die Freunde Kants bemühen, sein System zu erläutern, und durch genauere Entwicklungen die Sache dem Dinge näher zu bringen.

Es ist wahr, das System der Kantischen Kategorien leuchtet bey weitem nicht so sehr ein, wie seine Theorie von Zeit, und Raum. Die Beweise, und Deduktionen derselben dürften in gewisser Rücksicht noch mancher Schwierigkeit unterworfen seyn; aber in der Hauptsache bleiben doch die aus selben ge-

folgerten Grundsätze gewis unerschüttert stehen. Was wir immer für Begriffe haben mögen, und wo immer die Quelle derselben liegen mag, so sind und bleiben sie doch ewig Vorstellungen in uns, die entweder sich nur auf Erfahrung beziehen, und dadurch objektive Realität erhalten, oder die, wenn sie keine Anwendung auf Erfahrung mehr haben, und transzendent sind, alle Bedeutung lediglich verliehren. Fern, daß sich aus dergleichen Begriffen ein Daseyn sollte erkennen lassen, können sie uns nicht einmal belehren, ob ein Gegenstand auch nur seiner realen Möglichkeit nach ihnen entsprechen könne, oder nicht. Zwar wird es Mühe kosten, dieß den Wolfischen Dogmatikern begreiflich zu machen, und sie von ihren bisherigen Behauptungen abzubringen. Aber Wahrheit siegt doch allezeit durch sich selbst. Bietet sie sich uns so gleich nicht in ihrem vollen Schimmer an, so scheint sie sich uns dadurch nur desto werther, und ihren Besitz desto angenehmer zu machen, je mehr Anstrengung, und Aufopferung derselbe kostet. Wir müssen sie indessen in ihren geheimen

Quel-

Quellen so lange aufsuchen, bis wir sie finden. Es war hier nur unser Geschäft, a priori darzuthun, daß es unmöglich sey, durch unsere Vernunft ein gewisses Erkenntniß vom Daseyn Gottes zu erlangen, und wiewohl sich dieß aus dem bisherigen leicht einsehen ließ, so wird man sich doch immer noch auf die gewöhnlichen Beweise der natürlichen Theologie berufen, und durch selbe unser übersinnliches Wissen von dem höchsten Wesen aufrecht erhalten zu können glauben; wir müssen daher auch diese Beweise prüfen, ihren Schein aufdecken, und die Paralogismen, die man in selben begieng, anzeigen.

Prüfung der vorzüglichern bisherigen Vernunftbeweise vom Daseyn Gottes.

Man muß sich verwundern, wenn man alle bisherigen theologischen Beweise der Philosophie betrachtet, was die menschliche Vernunft alles gewagt hat, um nur über das Daseyn Gottes zu einer Gewißheit zu gelangen. Man versuchte alle möglichen Wege, both allem Scharfsinne auf, um seine Wißbegierde zu befriedigen, und lieber scheint es, wandte man alles an, um sich durch eine feine versteckte Täuschung zu beruhigen, als daß man sich die Schwachheit des Verstandes, in einem Stücke, worauf das vorzüglichste Interesse des Menschen beruht, gutwillig eingestanden hätte. So lange man es nicht bemerkte, daß man seine natürliche Religionsüberzeugung auf Selbstbetrug gründe, mochte man sich bey einem so behaglichen Traume noch immer glücklich finden; aber so bald man einsieht, daß es nur Traum sey, in dem man sich glücklich dünkt, so nützt keine Arbeit, kein Flicken mehr, um

seiner

seiner Täuschung einen Anstrich von Wahrheit zu geben. Es ist geradezu besser, man deckt die Sache lieber ganz auf, und stellt ihre ganze Blösse in dem gehörigen Lichte dar, als daß man verheimliche. Man wird dadurch genöthiget, einen unsichern Boden zu verlassen, und sich auf einem neuen anzubauen, auf dem man sein Glück, wenn für uns eines bestimmt seyn soll, vielleicht besser und sicherer finden wird. Es ist hier nicht darum zu thun, daß alle Beweise vom Daseyn eines Gottes dargestellet werden; es müssen nur die dogmatischen, diejenigen, die einen Gott, wie wir ihn gleich beym Eingange unsrer Abhandlung bestimmt haben, erwiesen zu haben vorgeben, geprüft werden. Alle dergleichen bisherige Beweise aber, hat man entweder a priori, aus Begriffen; oder a posteriori, aus Erfahrung geführt. Unter jenen aus Begriffen zeiget sich vorzüglich der ontologische des Cartes aus, der aber schon von Anselm von Kanterbury entdeckt wurde; wir wollen ihn zuerst prüfen.

Ontologischer Beweiß des Cartes.

Cartes glaubte Anfangs, der Begriff der vollkommensten Natur müßte uns angebohren seyn: denn er konnte sich nicht vorstellen, wie wir ihn von endlichen, unvollkommenen Dingen hätten abstrahiren sollen, indem es unserm Verstande schlechterdings unmöglich seyn müsse, aus einem beschränkten Dinge ein unbeschränktes herzuleiten, und aus lauter unvollkommenen Merkmalen ein ganzes Vollkommenstes zusammzusezen. Da uns nun der Begriff des vollkommensten Wesens angebohren sey, so müßte er von jener Ursache selbst, die keine andere, als dieses vollkommenste Wesen seyn könnte, in unser Erkenntnißvermögen hineingelegt seyn. Er gab nachher diesem Beweiße noch eine ganz andere Wendung; er glaubte nämlich, Daseyn wäre so ein Prädikat, das eine Vollkommenheit, eine Realität in einem Dinge ausdrückte, und daß also auch als Merkmal in einem Begriff liegen könnte; nachdem aber das vollkommenste Wesen alle nur mögli-

möglichen Eigenschaften und Vollkommenheiten besitzen müßte, so wäre auch Daseyn eine nothwendige Eigenschaft des vollkommensten Wesens, und es wäre also (schloß er) unmöglich, daß das vollkommenste Wesen nicht existirte. Es läßt sich dieser Beweis im kurzen so vorstellen: Wenn das vollkommenste, reelste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich, nun ist es möglich, also ist es auch wirklich. Der Obersatz läßt sich dann ferner beweisen: Alle Realität muß dem vollkommensten Wesen zukommen; Daseyn ist Realität oder Vollkommenheit, also muß Daseyn dem vollkommensten Wesen zukommen, und folglich existirt es.

Man muß es gestehen, dieser Beweis ist so scharfsinnig, so faßlich und so einleuchtend, daß nur die schärfste Kritik im Stande war, das Fehlerhafte in selbem aufzudecken, und ihn um sein Ansehen, in dem er sich lange Zeit selbst bey den vorzüglichsten Köpfen erhalten hatte, zu bringen. Wir wollen ihn daher genau prüfen.

Fürs erste hat sich Cartes schon darinn geirret, daß er glaubte, der Begriff der vollkommen-

kommensten Natur sey uns angebohren. Er hätte sich, um das Fehlerhafte seiner Meinung klar einzusehen, nur fragen dürfen: Warum haben, oder denken nicht alle Menschen den Begriff der vollkommensten Natur? und wenn ihn nicht alle Menschen sich vorstellen, wozu soll er taugen? Daß der Begriff der vollkommensten Natur nicht von allen Menschen gedacht werde, davon hätte ihn die Erfahrung überzeugt. Gewiß hätten verschiedene Völker den Begriff von ihrer Gottheit nicht so verschieden gedacht, hätten sich keine so widersinnigen Vorstellungen von derselben gemacht, wenn sie den Begriff der vollkommensten Natur des vollkommensten Wesens gekannt hätten. Uiber das, wie hätte dieses Angebohrnseyn von so vielen Männern von Geiste können angestritten werden, da sie sich desselben mit aller Deutlichkeit und Gewißheit hätten bewußt seyn müssen? Und wenn der Begriff der vollkommensten Natur nicht allen Menschen gleich wäre angebohren gewesen, wozu hätte er getaugt, eine Gewißheit vom Daseyn Gottes durch ihn zu erkennen? Nimmermehr; denn jene, die ein

ange-

angebohrnes Erkenntniß von selben vorgeschützt hätten, hätten die übrigen von diesen Angebohrnseyn gar nie überzeugen können; und diese würden es ihnen ohne allen Beweis so gerade auf ihr Wort ganz sicher nicht geglaubt haben. Aber gesetzt auch, der Begriff des vollkommensten Wesens wäre allen Menschen angebohren, so bliebe er doch immer zwecklos, und nachdem er von dem vollkommensten Wesen selbst, uns von Geburt ans wäre mitgetheilt worden, das vollkommenste Wesen aber, weil es unendlich weise ist, nichts ohne Zweck thun kann, und darf, so würde sich ein Widerspruch in dem vollkommensten Wesen geoffenbaret haben, welches demselben widerspricht. Es läßt sich nämlich nicht absehen, was uns ein angebohrner Begriff vom vollkommensten Wesen anders hätte nützen sollen, als uns ein Erkenntniß von Gott zu verschaffen? Nun hätte aber der weise Urheber der Natur eben dadurch ein unschickliches Mittel zu seinem Zweck erwählet: denn er hätte den Erkenntnißgrund von sich auf einen falschen Begriff gebauet, indem aus einem bloßen

Begriff kein Daseyn kann erkannt werden. Daseyn nämlich ist keine Realität eines Dings, das als Merkmal in einem Begriff enthalten wäre, und folglich würden wir, wenn uns der Begriff des vollkommensten Wesens auch angebohren wäre, nur einen Begriff, nicht aber ein wirkliches Ding, einen Gegenstand, der Gott gewesen wäre, hiedurch erkannt haben.

Auf diese Art würde Cartes selbst das Fehlerhafte von seiner angebohrnen vollkommensten Natur eingesehen haben, und wenn er einmal so weit gekommen wäre, würde er auch den Ursprung von dem Begriffe derselben leichter aufgedeckt haben. Die Art, und Weise nämlich, auch bey der Beschränktheit unsers menschlichen Verstandes und jener Sinneswesen, welche wir wahrnehmen, zur Vorstellung des unendlichen, des vollkommensten, des reelsten zu gelangen und dergleichen, ist ganz leicht, und natürlich. Alles Materiale unsers Erkennens und Denkens erhalten wir aus der Sinnlichkeit, dieses Materiale muß wegen den Formen des Raums und der Zeit, in welchen wir alles

den-

denken, und anschauen, allemal endlich seyn, sonst könnten wir jenes mannigfaltige, das wir als Gegenstand denken, oder anschauen, nicht zur Einheit verbinden, und uns als Gegenstand vorstellen, kurz alles, wovon wir eine positive Vorstellung haben, ist beschränkt, und endlich, wenn unser Verstand in der Reihe der ähnlichen Dinge fortforschet, so findet er in derselben keine Vollständigkeit, und damit kann er sich bey seinem heftigen Triebe zum Forschen nicht begnügen, seine Wißbegierde läßt ihn nicht ruhen, bis er nicht die letzte Bedingung zu allen gegebenen Dingen gefunden hat. Was thut er nun? Einen übersinnlichen Stoff hat er nicht, was er sinnliches findet, ist alles beschränkt? Das thut er, er denkt sich von gegebenen ähnlichen jede Gränze weg, durch das Wörtchen: un; oder er faßt durch das Wörtchen: all, jedes nur mögliche wirkliche zusammen, und nun glaubt er eine wirkliche Erkenntniß vom unendlichen, vom unbedingten, vom allervollkommensten und dergleichen zu haben. Wenn er es gleich selbst gestehen muß, daß er dadurch, daß er wisse,

was ein Ding nicht ist, in der That von dem Ding noch gar nichts wisse, so sucht er sich doch, weil er nichts anders wissen kann, und es absolut wissen will, sich dabey zu beruhigen; und sich selbst zu bethören. Mit dem all verhält es sich eben so, so lange ich das all nicht anschauen kann, so lange ist all ein bloßer Verbindungsbegriff, der nur ein Zeichen von etwas, nicht aber das Etwas selbst ist, und auf diese Art gelangt unser Verstand auch zum Begriff der vollkommensten Natur.

Aber laßt uns zur weitern Prüfung des Cartesischen Beweises zurückkehren. Er beruht noch ferner auf zwey Irrthümern, wovon der erste ist, daß er die logische Möglichkeit mit der realen verwechsle, oder diese von jener nicht hinlänglich unterschied; der zweyte, daß er Daseyn für ein Merkmal eines Begriffs hielt. Das reelste Wesen ist möglich, heißt nicht mehr und nicht weniger, als: der Begriff: reelstes Wesen, faßt keinen Widerspruch in sich, und das giebt man gerne zu: denn in diesem Begriff ist lauter setzen und verbinden der Realitäten,

und ein Widerspruch ist nur das Setzen und Aufheben, das Verbinden und Trennen des nämlichen Dinges zugleich.

Allein dadurch, daß ein Ding dem Begriff nach keinen Widerspruch in sich fasse, ist es noch nicht an sich selbst als wirklicher Gegenstand möglich: denn Realität an dem Gegenstand ist ganz etwas anders als Merkmal im Begriffe. Merkmale kann ich in einen Begriff verbinden, wie ich nur immer will, wenn ich nur nicht wider den Satz des Widerspruchs handle, höchstens werden meine Begriffe ein lächerliches Ansehen haben, aber unmöglich werden sie doch nicht seyn. Ob aber Realitäten zu einem Gegenstand in ein wirkliches Subjekt verbunden, in selbem bestehen können oder nicht, das lehrt mich die logische Möglichkeit niemal, sondern hierum muß ich lediglich die Erfahrung befragen, und die allein, und sonst nichts kann mir hierüber Auskunft geben. Wenn ich z. B. nicht in der Erfahrung wahrnehme, daß zwey Kräfte, die in einer entgegengesetzten Richtung auf den nämlichen Körper wirken, sich einander aufheben, so würde ich dieß aus

bloßen Begriffen nimmer erkennen können; sondern ich müßte vielmehr aus selbem schliessen, daß diese zwey Kräfte, die sich einem einzigen Körper mitgetheilt haben, sich in eine Mittelkraft vereinigen. Wenn ich also sage: das allerreelste Wesen ist möglich, und wenn dieses möglich nicht vom Begriffe, sondern von dem Gegenstande desselben soll verstanden werden, so müßte ich entweder alle Realitäten, ihre Kräfte, und Wirkungsarten einzeln kennen, oder das allerreelste Wesen müßte ich schon in einer Erfahrung wirklich wahrgenommen haben, wo ich dann aus dessen Wirklichkeit auf seine Möglichkeit einen leichten und sichern Schluß machen könnte. Aber beides ist für uns Menschen, wenigstens in diesem Zustande, unmöglich. Wir können also von dem reelsten Wesen, weil wir von selbem gar nichts wissen, weder behaupten, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey, und wenn uns dessen Möglichkeit gänzlich unbekannt ist, so können wir um so weniger aus selber auf die Wirklichkeit einen Schluß machen.

Noch liegt ein anderer Irrthum dem Cartesischen Beweise zum Grunde. Nämlich, daß er Daseyn auch für so etwas nahm, das als Merkmal in einem Begriffe könnte enthalten seyn; wie sehr er sich aber hierin betrog, das haben wir oben schon gesehen. Wäre Daseyn ein Merkmal eines Begriffs, und in selbem so enthalten, daß ich es analytisch aus dem Begriffe erkennen könnte, so wäre dieser Begriff von seinem Gegenstande gar nicht unterschieden, wenigstens hätten wir kein Merkmal mehr, Begriff und Gegenstand zu unterscheiden. Nur dadurch, daß zu einem vollkommen ausgebildeten Begriffe das Daseyn hinzukömmt, daß das Ding des Begriffs wirklich gesetzt werde, existirt es. Und wenn es sich anders hiemit verhalten könnte, so hätten wir gar keine Begriffe, die den Gegenständen entsprechen.

Doch dieß ist oben schon weitläuftiger ausgeführt worden, und es wäre überflüßig, selbes hier nochmal zu wiederholen. Es ist aber aus dieser Untersuchung klar, daß der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes sich gänzlich auf falsche Voraussetzungen stütze,

 und

und daß mit diesen Voraussetzungen der ganze Beweis selbst grundlos sey. Der Begriff der vollkommensten Natur ist uns nicht angebohren. Die Gedenkbarkeit, oder die logische Möglichkeit derselben ist noch kein Beweis ihrer objektiven, oder realen Möglichkeit, und kein Daseyn kann aus einem Begriff erkannt werden.

Einzig möglicher Beweis vom Daseyn Gottes von Immanuel Kant*).

Dem ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes verdient an Scharfsinn gleichgesetzt zu werden dieser einzig mögliche des Herrn Prof. Kant. Dieser große Denker, der aller bisherigen Metaphysik ihren Untergang gedrohet, und ihre Fundamente vom Grunde aus erschüttert hat, sah das ungründliche, und seichte der metaphysischen Beweiße vom Daseyn Gottes sehr wohl ein. Er versuchte daher einen eigenen, der seinem philosophischen Geiste Ehre macht, und der eben so glänzend und fein ist, als es der ontologische nur immer seyn kann. Man kennet diesen besondern Mann, und seine Originalität im Denken aus seinen allgemein Aufsehen erregenden Werken zu gut, als daß man auch in diesem Beweise nicht ganz neue Ideen, und neue

*) Der einzig mögliche Beweis vom Daseyn Gottes von Immanuel Kant. Königsberg bey Joh. Jak. Kanter 1770.

neue Verbindungen derselben erwarten sollte. Er verdient daher, vollständig dargestellet und genau geprüft zu werden. Um aber meines Zweckes nicht zu verfehlen, und ihn etwa nicht mißzuverstehen, so werde ich, so viel es nöthig ist, immer seine eigenen Worte anführen. Erst bestimmt er den Begriff Daseyn, und zeigt, daß Daseyn kein Prädikat eines Dings, sondern die absolute Position desselben sey. Hierüber mag man obige Stelle, die ich aus der Kritik der reinen Vernunft anführte, nachlesen, wo er diese Behauptung noch weitschichtiger erklärt. Dann geht er zum Begriff der Möglichkeit über. Bey einem jeden möglichen Ding, sagt er, muß das Etwas, das gedacht wird, und dann die Uebereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden. Alles, was sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Bey diesem Widerspruch aber ist klar, daß Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in demselben zugleich bejahet wird. Die Repugnanz nenne

ich

ich das Formale der Undenklichkeit, oder Unmöglichkeit. Das Materiale, was hiebey gegeben ist, und welches in solchem Streit steht, ist an sich selber etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckicht wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, ingleichem etwas Viereckichtes an sich selber etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern seyn kann. Die formale Möglichkeit nennet er auch das logische in der Möglichkeit, das Etwas aber, das als möglich gedacht wird, nennet er das Reale der Möglichkeit. Nach diesen Vorerklärungen beweißt er, daß die innere Möglichkeit aller Dinge irgend ein Daseyn voraussetze, auf folgende Art. Die Möglichkeit fällt weg, nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch, als das logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdenn ist nichts denkliches gegeben, alles mögliche aber ist Etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische

Beziehung, gemäß dem Satze des Widerspruchs zukömmt. Wenn nun alles Daseyn aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz, allein, daß irgend eine Möglichkeit sey, und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sey.

Hieraus folgert er, daß es schlechterdings unmöglich sey, daß gar nichts existire, durch folgenden Beweis. Das, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, ist schlechterdings unmöglich: denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uibereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Ferner,

ner, wodurch das Materiale, und die Data zu allen Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneinet. Nun geschieht dieß durch Aufhebung alles Daseyns, also, wenn alles Daseyn verneinet wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire. Wenn also jede Möglichkeit ein Daseyn voraussetzt, und wenn alle Möglichkeit nicht aufgehoben werden kann, so folgt, daß etwas existiren müsse, oder daß eine nothwendige Existenz, ein nothwendiges Wesen sey. Der Beweis, den er hievon anführt, lautet mit seinen eigenen Worten so: Alle Möglichkeit setzt etwas wirkliches voraus, worin, und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig, demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise.

Bisher wäre die nothwendige Existenz ausgemacht. Dieses Nothwendige ist aber noch so unbestimmt, daß man nicht weis, ob dieses nothwendige ein einziges, oder mehrere Dinge seyen. Es muß also gegen diejenige, welche die nothwendige Existenz der Substanzen erwiesen zu haben glaubten, noch dargethan werden, daß das nothwendige Wesen nur ein einziges einfaches Wesen seyn könne.

Er beweist also weiter, daß das nothwendige Wesen nur ein einziges sey, so: Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich, in sofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden, und ist also aller anderer Dinge Möglichkeit, und Daseyn von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit, und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig seyn.

Daß

Daß aber kein zusammengesetztes aus vielen Substanzen ein schlechterdings nothwendiges Wesen seyn könne, erhellet auf folgende Art. Setzet, es sey nur eines seiner Theile schlechterdings nothwendig, so sind die andern nur insgesamt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere, oder alle nothwendig, so widerspricht dieß dem vorigen, daß nämlich das nothwendige Wesen einig sey. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jedes besonders zufällig, alle aber zusammen nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daseyn haben kann, als den Theilen zukömmt, und da diesen gar keine zukömmt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des ganzen zufällig seyn. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesen beruffen zu können, so daß man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger innern Möglichkeit; in allen zusammen alles mögliche gegeben, so würde man

man etwas ganz ungereimtes nur auf eine verborgene Art vorgestellet haben: denn, wenn man sich alsdenn die innere Möglichkeit so gedenkt, daß einige können aufgehoben werden, doch so, daß übrigens, was durch die andern Theile noch Denkliches gegeben worden, blieb, so müßte man sich vorstellen, es sey an sich möglich, daß die innere Möglichkeit verneint, oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich, und widersprechend, daß etwas nicht sey, und dieses will so viel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist, alles denkliche vertilgen, woraus erhellet, daß die Data zu jedem Denklichen in denjenigen Dingen müssen gegeben seyn, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, daß also, was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt seyn könne.

Um nun dieses bisher vorgeblicher massen erwiesene nothwendige, einige, und einfache Wesen noch zum Begriffe Gott zu erheben, ist noch übrig, daß zugleich gezeigt werde,

daß dieses nothwendige Wesen auch das allerreelste sey. Dieß wird so bewerkstelliget: Da die Data aller Möglichkeit in dem nothwendigen Wesen anzutreffen seyn müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben seyn, so sieht man, daß alle Realität auf die eine oder andere Art durch ihn begriffen sey. Allein eben dieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihm selber den höchsten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beywohnen kann; also ist das nothwendige Wesen, auch das allerreelste. Dieß vorausgesetzt, folgt ferner, daß das nothwendige Wesen auch zugleich ewig, unveränderlich, ein Geist, und also Gott sey. Doch die Beweise dieser letztern Eigenschaften anzuführen, können wir uns leicht entübrigen, weil sie aus dem vorigen leicht können verstanden werden, und weil, wenn einmal die Hauptsätze dieses Beweises widerlegt sind, die letztern ohnehin Zwecklos dastehen. Ich will hier eine vollständige Prüfung dieses

Bewei-

Beweises liefern, und mich dabey genau an die Ordnung der Sätze halten.

Fürs erste also, was den Begriff Daseyn anbelangt, so gebe ich gerne zu, daß Daseyn keine Realität eines Dings, sondern die absolute Position desselben sey. Ich bin hievon selbst so sehr überzeugt, daß ich mir nicht den mindesten Zweifel mehr darüber könnte einfallen lassen. Die Gründe hievon sind oben schon angeführt worden. Auch die Unterscheidung des formalen, und des Realen, auf die man bey dem Begriffe der Möglichkeit sehen muß, ist recht gut. Nur hätte das Reale noch näher entwickelt werden sollen: denn dieses Reale ist entweder ein bloß subjektives, oder zugleich ein objektives; subjektiv ist es, wenn es blos eine Vorstellung in mir ist, die ich denke, aber nicht anschaue; objektiv zugleich ist es, wenn ich es nebst dem Denken zugleich auf etwas außer mir im Raum beziehe, oder nach dem Kantischen Ausdruck, anschaue. Ich kann nämlich, wenn ich mir etwas mögliches vorstelle, das Reale nur denken, z. B. ein Dreyeck, wo die drey Ecke und die drey

Linien blos in meinem Gedanken existiren, und wo ich von aller wirklichen Existenz desselben präszindire. Oder es ist mir ein Dreyeck wirklich gegeben, und dann ist das Reale desselben, das Dreyeck selbst, das ich außer mir wahrnehme. Es wird sich zeigen, daß die einzige Vernachläßigung dieses Unterschiedes das πρωτον ψευδος des ganzen Beweises sey. Uiber das geschieht hier nur Meldung von dem logisch möglichen, ohne von der realen Möglichkeit, auf die Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft doch selbst so sehr drang, Meldung zu thun. Doch wir können dieselbe hier gänzlich mit Stillschweigen übergehen, weil sie zur Sache ganz und gar nichts thut. Bey dem Beweise, daß alle innere Möglichkeit ein Daseyn voraussetze, liegt schon eine Zweydeutigkeit zum Grunde: denn wenn er sagt, daß alle Möglichkeit wegfalle, nicht nur, wenn ein Widerspruch da ist, sondern auch, wenn kein Materiale zum Denken da ist, so hätte er dieses Materiale näher bestimmen sollen. Wenn kein Reales außer mir da ist, und wenn ich auch in meinen Gedanken keines

denke, so ist es richtig, so fällt alle Möglichkeit weg; aber wohl gemerkt, fällt weg, kann nur so viel heißen: es existirt keine Möglichkeit weder außer mir, noch in meiner Vorstellung. Dieses Wegfallen beweiset noch nicht das Gegentheil, nämlich eine Unmöglichkeit, sondern nur das bloße Nichtseyn der Möglichkeit. Wenn aber auch kein Reales außer mir wirklich da ist, sondern wenn ich mir eines denke, so fällt die Möglichkeit noch ganz und gar nicht weg. Ich denke mir z. B. einen Menschen mit Pferdefüssen, so ist kein logischer Widerstreit vorhanden, ich denke mir die Möglichkeit desselben, welche also in meinen Gedanken existirt, und doch ist kein Daseyn eines Materiale zugegen, es ist also wohl eine Möglichkeit ohne wirkliches Daseyn möglich. Wollte ich aber auch jeden Verstand aufheben, der das Mögliche sich vorstellt, gut, so würde alle Möglichkeit gänzlich wegfallen, aber nur in dem Sinne wegfallen, in welchem ich es oben beschränkte. Es setzt also die innere Möglichkeit kein wirkliches Daseyn eines Dings außer meiner Vorstellung voraus.

Der

Der Hauptgrund, auf den sich das Daseyn Gottes nach dem Kantischen Beweis stützet, beruht auf dem Satze: Es ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire, aber auch die Ausführung dieses Satzes besteht in einer unrichtigen Bestimmung der Wörter. Der Obersatz ist gänzlich falsch. Er heißt: Wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich: denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Gleichbedeutende Ausdrücke? Behüt es Gott! — Wenn ich die Möglichkeit aufhebe an dem Dinge sowohl, als in meinen Gedanken, so ist nichts mögliches vorhanden, aber dessen Gegentheil ist noch nicht gesetzt: Wenn wir $a + b$ aufheben, so ists $= 0$; nicht aber $= - a - b$. Aus dem, daß ich itzt von einem möglichen Dinge keine Vorstellung habe, folgt bey weitem nicht, daß diese Vorstellung als Vorstellung unmöglich sey: denn wäre dieß, so könnte ich sie gar nie denken, und doch kann ich ein mögliches Ding, das ich mir vielleicht einmal vorstellte, an das ich aber itzt eben nicht denke, wieder zu einer andern Zeit in mein

Gedächtniß zurückruffen, und es mir von Neuem vorstellen. In der Folge wird der Ausdruck: die Möglichkeit wird aufgehoben, mit dem: die Möglichkeit wird verneinet, verwechselt, und die Verwechslung verursacht wirklich einen falschen Sinn, wenn man das Wort verneinen für das Setzen der Unmöglichkeit nimmt, welchen Sinn es ihrer eigentlichen Bedeutung nach hat. Es kann also gleichfalls nicht mehr heißen als die Möglichkeit aufheben, oder sie nicht setzen. Und hiemit wäre auch dieser Satz, daß es unmöglich sey, daß gar nichts existire, widerlegt.

Mit der Richtigkeit dieses Satzes fällt auch der ganze Beweis von der Existenz eines nothwendigen Wesens. Alle objektive, reale Möglichkeit, die außer einem sich vorstellenden Verstande an den Dingen selbst existirt, fodert freilich ein Materiale, an dem diese Möglichkeit haftet: denn diese Möglichkeit ist nichts anders, als ein Verhältniß der Theile, oder der Folgen des Dings und dergleichen zu einander. Wo nichts da ist, da läßt sich auch kein Verhältniß, als objektiv

denken, oder es ist an sich keines gesetzt. In so weit ist es freilich wahr, daß alle Möglichkeit etwas Wirkliches voraussetze, worinn und wodurch alles Denkliche (das aber an sich objektiv auch existirt) gegeben ist, und es ist also eine gewisse Wirklichkeit, was es immer für eine seyn mag, deren Aufhebung selbst die Möglichkeit aufhebt; aber was für eine Möglichkeit? und wie hebt sie sie auf? die innere Möglichkeit, wie Kant schließt? die reale Möglichkeit wohl, aber nicht die logische, sonst müßten alle von uns einmal wahrgenommenen Dinge, wenn sie zu seyn aufhören, für uns undenklich seyn, ihre Gedenkbarkeit müßte einen Widerspruch in sich fassen. So lang ein Verstand existirt, der durch Erinnerungskraft das Ding, das einst war, sich noch vorstellen kann, so lang bleibt die innere oder die logische Möglichkeit noch immer, zwar nicht als wirkliches Ding, aber doch als etwas Vorgestelltes in mir, als Stoff meiner Vorstellung. Wenn ich auch allen Verstand aufhebe, der diese Möglichkeit nachdenken kann, so hört auch die logische Mög-

lichkeit auf, als Vorstellung zu existiren; aber die Möglichkeit hört blos auf, zu seyn, sie wird nicht ihr Gegentheil, die Unmöglichkeit dieser Möglichkeit. Was soll es nun für ein Widerspruch seyn, daß alle Möglichkeit aufgehoben werde? Hebe ich das mögliche Ding auf, so ist keine Realmöglichkeit mehr da, und das reale Ding aufheben, ist doch kein Widerspruch? Hebe ich zugleich allen Verstand auf, so ist auch keine logische Möglichkeit mehr da, und warum soll es sich widerstreiten, daß auch aller Verstand aufgehoben werde? Es ist also nirgend eine nothwendige Existenz. Alle Möglichkeit läßt sich aufheben, so daß keine mehr, weder an sich, noch in einem Verstande vorhanden ist, und da die nothwendige Existenz eines Wirklichen nur aus dem nothwendigen Daseyn der Möglichkeit gefolgert wurde; diese aber sich gar wohl aufheben läßt, so fällt die nothwendige Existenz des Wirklichen, mit ihrer Bedingung zugleich hinweg.

Der Beweis von der Einigkeit des nothwendigen Wesens beruhet, so viel es scheint, auf Voraussetzungen, deren Gerechtsame ich

für mich wenigstens nicht verstehe. Sie sind blos willkürlich angenommen, und doch werden nothwendige Folgen daraus gezogen. Uiberdas kommen in diesen Beweisen wieder Wortverdrehungen vor, durch die das Meiste erschlichen ist. Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, heißt es, so wird ein jedes andere Ding nur möglich seyn, in so fern es durch ihn, als einen Grund gegeben ist. Oben bey dem Beweise der nothwendigen Existenz eines bestimmten Wirklichen wird aus der Nothwendigkeit seiner bestimmten Möglichkeit, nämlich seiner, des Dinges, Möglichkeit gefolgert; hier wird aus einer unbestimmten nothwendigen Existenz die Möglichkeit aller übrigen Dinge hergeleitet. Oben hatte es diesen Sinn: Wenn die Möglichkeit von A wirklich objektiv da ist, so muß das Ding A selbst da seyn, und so lang die Existenz der Möglichkeit A nothwendig ist, ist auch A das Ding selbst nothwendig da. Hier wird gefolgert: weil A das Ding unter der Bedingung der Wirklichkeit seiner Möglichkeit nothwendig

ist, so ist das Ding A auch der letzte Realgrund der Dinge B,C,D, und so fort. Was berechtigt zu dieser Folgerung? Ist sie nicht willkürlich angenommen?

Was die Sache noch einleuchtender macht, ist, daß der Beweis der Einigkeit des nothwendigen Wesens mit dem Beweise der Existenz eines nothwendigen Wesens gerade im Widerspruche steht: Denn nehmen wir zwey Wesen, A, und B, so ist, vermög des Beweises der nothwendigen Existenz, A deßwegen nothwendig, weil seine Möglichkeit nicht kann aufgehoben werden, und B deßwegen nothwendig, weil gleichfalls seine Möglichkeit nicht kann aufgehoben werden. A war also nothwendig wegen seiner Möglichkeit, B vermöge des Beweises der Einigkeit des nothwendigen Wesens, so wäre B nur möglich durch A, und dieß ist ein offenbarer Widerspruch: Denn daß ein Ding wegen seiner eigenen Möglichkeit, die aber nur wieder von ihrem eigenen Daseyn abhängt, nothwendig sey, und daß es doch erst durch etwas anders ganz verschiedenes soll möglich seyn, widerstreitet sich unläugbar, es müßte

denn

denn angenommen werden, daß die Möglichkeit eines Dings in einem andern von ihm verschiedenen Dinge nothwendig gegründet sey, wovon aber kein Beweis gegeben würde.

Auf eben diese falsche Voraussetzung gründet sich auch das Beyspiel, das dem Beweis der Einigkeit des nothwendigen Wesens angehängt ist. Setzet, heißt es daselbst, A sey ein nothwendiges Wesen, und B sey gleichfalls ein anders nothwendiges Wesen, so ist vermöge der Erklärung (des Beweises nämlich der Einigkeit des nothwendigen Wesens) B nur in so fern möglich, als es durch einen andern Grund A als die Folge desselben gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung B selber nothwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm, als ein Prädikat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem vorigen gegeben, welches sich widerspricht. Es war nämlich die Erklärung, daß B eine Folge von A sey, eine unerwiesene, und beliebige Voraussetzung, und hieraus ist der Widerspruch klar. Es ist indessen nicht zu läugnen, daß ein Wesen noth-

wendig seyn, und doch den Grund seiner Möglichkeit in einem andern Dinge haben könne, wenn nämlich der Grund der Möglichkeit dieses einen Wesens, in dem andern, welches aber ein nothwendiges Wesen seyn muß, auf eine nothwendige Weise enthalten ist; aber um so etwas beweisen zu können, würde ohne Zweifel mehr erfodert werden.

Wir haben nun den Beweis von der Einfachheit des nothwendigen Wesens zu prüfen; aber hier stossen wir gleich Anfangs auf eine Schwierigkeit, aus der wir uns wol so leicht nicht werden hinausfinden können. Was sollen wir bey dem Worte Einfach denken? Beziehen wirs auf den Raum, so finden wir überall nichts Einfaches: denn kein Theil vom Raum ist einfach, sondern besteht wieder aus Räumen, und da alles, was im Raum ist, einen Raum einnehmen muß, so wird auch dieses nicht einfach seyn können. Verstehen wir das Einfache außer allem Raume, so laufen wir Gefahr bey dem Wort Einfach gar nichts mehr denken zu können, oder uns in lauter Hirngespinnste zu verirren. Ich würde mir daher gar nicht

getrau-

getrauen, über das Einfache eine positive Behauptung zu wagen; weil Erfahrung darwider streitet, und außer dem Kreise der Erfahrung alle unsre Einsicht sich endet. Da wir es hier indessen nur mit Widerlegung einer solchen Behauptung zu thun haben, so hoffen wir dabey glücklicher zu verfahren. Wenn also Kant hier von der Einfachheit des nothwendigen Wesens redet, so muß er dieses Wesen außer allem Raume setzen. Nun gut, es existire also in der Raumleere. Wenn das Nothwendige daselbst zusammengesetzt seyn soll, so sind entweder alle Theile einzeln zufällig, und zusammgenommen nothwendig: oder es sind alle Theile nothwendig: oder endlich, es sind nur ein Theil, oder auch mehrere nothwendig, und alle übrigen zufällig. Außer diesem entweder oder ist nichts mehr möglich. Wenn gezeigt werden könnte, daß keiner von diesen Fällen statt habe, so wäre die Einfachheit des nothwendigen Wesens erwiesen. Aber laßt einen Fall nach dem andern prüfen. Daß aus lauter zufälligen Theilen kein nothwendiges Ganze entstehen könne,

könne, scheint beym ersten Anblick eine ausgemachte Wahrheit zu seyn, bey näherer Untersuchung aber dürfte uns doch ein kleiner Zweifel aufstoßen. Verstehen wir unter Zufällig dasjenige, was den Grund seines Daseyns in einem andern hat, so ist ein nothwendiges Wesen aus lauter zufälligen Theilen gar wohl möglich: denn setzet, das nothwendige Wesen bestehe aus den Theilen A, B, C, und der Grund von B, C, sey in A, der von B A in C, der von A C in B enthalten, so ist jedes, A, B, C, für sich zufällig, zusammgenommen sind sie nothwendig. Nimmt man aber zufällig für dasjenige, dessen Gegentheil möglich ist, so ist es freylich ausgemacht, daß aus lauter zufälligen Theilen kein nothwendiges Ganze entstehen könne. Wir wollen einsweilen dieß letztere gelten lassen, denn dieß entscheidet noch nichts. Der zweyte Fall ist der, wo alle Theile des nothwendigen Wesens nothwendig sind. Kant beruft sich zum Beweis der Unmöglichkeit dieses Falles darauf, daß er erwiesen zu haben glaubte, das nothwendige Wesen müsse ein einiges seyn. Da wir aber

aber auch diese Behauptung widerlegt haben, so ist die Stütze schon verlohren, worauf sich die Behauptung gründete, daß ein nothwendiges Wesen nicht aus mehreren Theilen, derer jeder für sich nothwendig ist, bestehen könne. Aber auch zugegeben, daß das nothwendige Wesen nur ein einziges seyn könne, so sind in selbem doch immer noch nothwendige Theile möglich. Es kömmt nur darauf an, was wir unter dem Begriffe einig verstehen. Gilt es hier so viel, als ein Wesen, das einfach ist, und aus keinem Theile besteht, so kann sich Kant bey dem letzten Beweise der Einfachheit auf die Einigkeit des nothwendigen Wesens nicht berufen, denn sonst wäre es einfach, weil es einfach ist, welches ein elender Zirkel im Beweisen ist. Das Einfache wäre analytisch in dem einigen enthalten, welches doch gewiß nicht zugegeben wird.

Verstehen wir unter dem Einigen ein Wesen, das vollkommen für sich bestimmt ist, sich von allen übrigen eben durch seine Bestimmungen unterscheidet, und wo alle Theile, oder das Mannigfaltige in ihm zu

einer

einer Einheit zusammstimmen, so kann das einige gar wohl aus Theilen bestehen. Wenn nun in diesem Wesen alle Theile nothwendig sind, und wenn auch ihr Verhältniß zusammen, und ihre Uibereinstimmung zur Einheit nothwendig ist, so kann das nothwendige Wesen, auch wenn es nur ein einiges ist, gar wohl aus Theilen bestehen, ohne daß das Zusammengesetzte in ihr der numerischen Einheit widerspricht.

In dieser Bedeutung bin ich, und jedes andere existirende Ding nur ein einiges, wiewohl wir aus mehrern Theilen, oder Substanzen bestehen.

Der dritte Fall war, ob in dem nothwendigen Wesen einige Theile nothwendig, andere zufällig seyn können. Es läßt sich aber hierauf gerade das wieder antworten, was wir schon beym ersten Falle sagten. Nämlich, wenn man unter Zufällig das versteht, was den Grund seiner Existenz in einem andern hat, so sehe ich gar nicht ein, warum in dem nothwendigen Wesen nicht einige Theile zufällig seyn könnten. Da der Grund der zufälligen Theile in dem Nothwendi-

wendigen nothwendig enthalten ist, so ist die Existenz der zufälligen Theile eben so nothwendig, und ein nothwendiges Wesen aus Theilen ist auch in diesem Falle gar wohl möglich.

Allein man wird mir einwenden: wenn einige Theile in dem nothwendigen Wesen ihren Grund in andern haben, so existiren sie nicht mehr als Theile in ihm, sondern als Folgen: denn was den Grund seines Daseyns in einem andern hat, ist nur eine Folge, kein Theil von ihm.

Doch dieser Einwurf ist nur scheinbar, und der ganze Schein verschwindet bey näherer Bestimmung eines Theils, und einer Folge. Das wesentliche eines Theils ist, daß er mit andern zur Einheit zusammenstimme, welche Einheit aus Theilen wir ein Ganzes nennen. Das wesentliche einer Folge ist, daß sie den Grund ihres Seyns in einem andern habe, ohne mit diesem andern zur Einheit zusammen zu stimmen. Theile verhalten sich jedesmal wie wechselseitige Gründe, und Folgen zu einander, denn sonst wäre ihre Einstimmung zur Einheit wenigstens in der

Erfahrung nicht gedenkbar. Wie sich Theile außer unserer Erfahrung, also außer dem Raume zu einander verhalten, das wissen wir nicht. Das Nebeneinanderseyn im Raume ist zwar eine conditio sine qua non, ohne welchen keine Theile gedenkbar sind, aber auch die Folgen sind jedesmal neben einander im Raume, und selbst auch zu gleicher Zeit: Denn in dem nämlichen Moment, da das Ding A anfängt B hervorzubringen, muß B auch schon werden. Wäre eine leere Zeit entzwischen, so könnte man gar kein Kausalverhältniß bey ihnen denken. Hieraus läßt sich gar wohl begreifen, wie mehrere Dinge, Theile, und Folgen von einander zugleich seyn können. Wenn nämlich eines den Grund seines Seyns in dem andern hat, und wenn sie überdieß noch das Verhältniß zur Einheit für sich gemein haben. Und nun die Folge aus dem bisherigen ist, daß das nothwendige Wesen wenigstens aus nothwendigen Theilen bestehen könne. Jeder Theil hat den Grund seines Seyns auf eine nothwendige Art in sich; eben so nothwendig ist auch ihre Zusammenstimmung zur Einheit,

es

es mag der Grund hievon einseitig, oder wechselseitig zwischen den Theilen seyn, da aber in den Theilen alles nothwendig ist, so wird auch ihre Zusammenstimmung zur Einheit nothwendig seyn, und es läßt sich kein Grund angeben, warum das nothwendige Wesen einfach seyn soll.

Nun haben wir noch den letzten Beweis vom nothwendigen Wesen, in Rücksicht seiner Allrealität zu untersuchen übrig, und dann wollen wirs unsern Lesern überlassen, die übrigen Behauptungen von der Unveränderlichkeit, Einigkeit u. s. f. des nothwendigen Wesens in dem einzig möglichen Beweis selbst nachzulesen. Der Beweis, daß das nothwendige Wesen auch zugleich das allerreelste seyn müsse, beruhte auf zween Punkten: erstens, daß in dem nothwendigen Wesen aller anderer Dinge Möglichkeit, entweder als Bestimmung desselben, oder als Folge anzutreffen seyn müsse; und zweytens, daß eben deßwegen der größte Grad realer Eigenschaften in ihm gesetzt sey. Wir haben aber schon oben gezeigt, daß ein Daseyn eines Realgrundes nicht weiter nothwendig

seyn, als in so fern dieser Realgrund als möglich gedacht werden müsse. Dieses nothwendige Daseyn erstreckt sich nicht weiter, als auf die jeden einzelnen und besondern Möglichkeiten, die gedacht werden. Warum ein reales den Grund eines andern Daseyns enthalten soll, das ließe sich gar nicht absehen. Weil wir oben schon gezeigt haben, daß sich alle Möglichkeit aufheben lasse, so konnten wir ein nothwendiges Daseyn gar nicht mehr erkennen, und aus dem nothwendigen Daseyn kann also auch das All der Realität nicht erkannt werden. Es müßte also der Beweis der höchsten Realität unabhängig von Nothwendigkeit geführt werden, welches gleichfalls unmöglich ist, wie wir schon vorhin gezeigt haben. Wenn schon einmal überhaupt ein Wesen nothwendig seyn kann, und die Selbstbegründung keinen Widerspruch in sich faßt, so sehe ich nicht ein, warum es nicht mehrere Wesen soll geben können, die gleichfalls den Grund ihres Daseyns in sich haben, und also nothwendig seyn. Ein logischer Widerstreit ist hier gewiß nicht vorhanden, und was die reale Möglichkeit betrift,

trift, so können wir von selber weder etwas für, noch wider behaupten, weil uns diese Möglichkeit nicht gegeben ist, und wir von ihr a priori nichts wissen können, indem sie von unsern Denkgesetzen gänzlich unabhängig ist. Können mehrere nothwendige Wesen existiren, so hat eines mit dem andern nichts gemein, und keines kann das reelste seyn, weil dieses ihrer Unabhängigkeit von einander widerspricht. Das reelste Wesen läßt sich also auf keine Art erkennen, und hiemit endige ich meine Prüfung des einzig möglichen Beweises vom Daseyn Gottes. Mit den ersten Gründen, worauf sich die fernern in selben vorkommenden Beweise stützen, fallen auch diese weg, und es wäre überflüßig, selbe auch noch widerlegen zu wollen. Nun ein Paar Worte noch von einem gleichfalls reinen Beweise des Daseyns Gottes, welchen Herr Hofrath Ulrich einst versucht hat. Er lautet so: Wenn Gott nicht wirklich schon existirte, so wäre er auch gar nicht mehr möglich; nun ist er aber doch möglich; also existirt er schon wirklich. Ich lasse den Obersatz einsweilen dahin gestellet seyn. Der

Untersatz blos von der logischen Möglichkeit. Um aber zu erkennen, ob ein Ding möglich sey an sich, als wirkliches Ding, langet die logische Möglichkeit nicht zu. Sie ist nur eine conditio sine qua non, ohne die wir ein Ding gar nicht denken könnten, ob etwas an sich möglich sey, das muß aus dem Ding selbst, aus ihren Eigenschaften und deren Verhältniß zu einander erkannt werden. Weil uns nun diese in keiner empirischen Anschauung gegeben sind, weil sie uns auch als reine Anschauungen nicht angebohren sind, so können wir von ihnen auch weder a priori, noch a posteriori etwas beweisen. Dinge, die logisch möglich sind, können gar wohl real unmöglich seyn: weil sich dieser Unterschied auf verschiedene Gründe stützt: das erstere auf unsre Denkgesetze, das letztere auf die Sache selbst, unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen. Den Obersatz laß ich einsweilen dahin gestellet seyn. In der That, wenn man sich über alle Erfahrung hinauswagt, und unter bloßen Begriffen herumtappt, wo diese Begriffe selbst an nichts mehr gebunden sind, kann man schwärmen,

so

so viel man will, ohne zu besorgen, daß man so leicht einer Ungereimtheit oder einer Falschheit überwiesen werde. Ich frage: Warum soll Gott nicht erst werden können? Als Noumenon ist er an keine Zeit, und deren Bedingungen gebunden, und vielleicht läßt sich daher denken, wiewohl nicht begreifen, daß Gott werden könne. Dieses Werden setzt keine Kausalität in einer vorhergehenden Zeit voraus, weil gar keine Zeit da ist. Wenn Gott den Grund seines Daseyns in nichts außer sich verschiedenem hat, so folgt noch nicht, daß er denselben in sich habe. Dieser Grund wird aus sich wirklich, ohne daß sich dieses Wirklichwerden in einer Zeit denken läßt, und durch dieses Wirklichwerden des Grundes fängt Gott selbst zu werden an, dieser Grund ist also nicht Gott selbst, weil Gott durch denselben erst wird, aber er ist auch in Nichts außer Gott gegründet. Wie dieß soll zugehen, begreife ich freilich nicht: allein ich kann eben so wenig begreifen, wie ein Ding von Ewigkeit her seyn, oder in einer leeren Zeit soll werden

können: oder wie es den Grund seines Daseyns in sich enthalten soll.

Kosmologischer Beweis.

Der kosmologische Beweis vom Daseyn Gottes mußte seiner Natur nach früher von der menschlichen Vernunft entdeckt werden, als der ontologische. Doch scheint er mir nicht aus der gemeinen Menschenvernunft entsprungen zu seyn: Man mußte schon räsonniren aus höhern Gründen, ehe man zu einer Deutlichkeit der Begriffe zufällig, und nothwendig gelangte. Er war aber sicher der erste, den die Philosophie hervorbrachte. Man nahm in der Natur Veränderungen wahr, die, weil sie ein Wechsel von Zuständen waren, glauben machten, diese Zustände könnten, weil sie zu einer Zeit da waren, und zu einer andern verschwanden, nicht nothwendig seyn. Man kannte die Gesetze der Natur zu wenig, um an ihnen eine Nothwendigkeit entdecken zu können. Uiberdas war man sich eines gewissen Gefühls von Freyheit im Handeln bewußt, an der man, dem äussern Anscheine nach, nicht leicht

zwei-

zweifeln konnte, und daraus schloß man, daß, wie unsre Handlungen und ihre Folgen zufällig wären, es eben so die übrigen Begebenheiten in der Natur auch seyn würden. Gewisse Naturbegebenheiten, die weder der Zeit nach, noch andern Umständen zu Folge einen regelmäßigen Gang verriethen, die also ein bloßes Ohngefähr zu seyn schienen, bestärkten diese Muthmassung noch mehr, und wenn man einmal eine zufällige Welt hatte, so führte der fortgeführte Begriff des Zufälligen gar leicht zum Nothwendigen, welches Nothwendige den Grund seines Daseyns in sich selbst haben mußte, und welches zugleich die Quelle und die oberste Ursache aller übrigen Dinge war. Dieses Nothwendige war ohne Zweifel der Gott der frühern Philosophie, der erst seine feinere Ausbildung in der Folge der Zeit erhielt.

Wir wollen also den Beweis selbst aufstellen, und dann unsere Meinung hierüber sagen. Er beruht auf folgenden Vernunftschlüssen.

Wenn etwas wirklich ist, so ist auch etwas nothwendig; nun ist etwas wirklich;

also ist auch etwas nothwendig. Hiemit glaubte man das Daseyn eines nothwendigen Wesens dargethan zu haben. Aber wo ist dieses nothwendige Wesen zu suchen? Diese Frage beantwortete man sich so: Das nothwendige Wesen ist entweder das, was wir wahrnehmen, die Welt selbst; oder etwas von selber verschiedenes. Die Welt selbst kann es nicht seyn: also ist es etwas von der Welt verschiedenes. Nun schmeichelte man sich, das nothwendige Wesen nicht nur dargethan, sondern auch gezeigt zu haben, wo man selbes suchen müsse. Allein dieses nothwendige Wesen war noch zu unbestimmt, man suchte also einen Begriff auf, in dem das Prädikat der Nothwendigkeit ein Merkmal war, das in demselben analytisch enthalten wäre, und den entdekte man an dem Begriffe des reelsten Wesens. Nothwendig, sagte man, ist nur das allerreelste Wesen, also ist das nothwendige Wesen das reelste.

So spitzfindig dieser Beweis ausgedacht ist, und so wenig fehlerhaftes man an denselben

selben ohne hinlängliche Kritik entdecken konnte, so voller Paralogismen ist er.

Nimmt man Raum, und Zeit als etwas an sich, oder als Form unsrer reinen Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens? Ist Zeit etwas an sich wirkliches, und sind die Dinge, die wir wahrnehmen, das, was sie uns zu seyn scheinen, so muß jedes Ding, das wird, oder geworden ist, seinen Grund in einer vorhergehenden Zeit haben, und wenn wir die ganze Reihe der Weltursachen rückwärts bis auf die erste oberste Natururſache verfolgen, so müssen wir annehmen, entweder die Reihe der Weltursachen sey unendlich, oder es sey ein nothwendiges Wesen, das nie geworden ist, das den Grund seines Daseyns in sich selbst habe, und also nothwendig ist. Beydes ist uns aber unbegreiflich, und wenn wir von beiden Beweise aufstellen, so haben die Gründe von einer Seite so viel Gewicht, wie von der andern, es wird also einer durch den andern widerlegt. Man lese hierüber aus der Kantischen Vernunftkritik in der Dialektik die Antinomien der reinen Vernunft nach, die ich hier, um

nicht zu weitläufig zu werden, übergeben will. Wenn wir uns indessen zu einem, entweder zur unendlichen Reihe der Weltursachen, oder zum nothwendigen Wesen bekennen müßten, so würden wir ohne Zweifel das letztere vorziehen, weil wir doch in diesem Falle einen festen Punkt hätten, an den wir uns bey unserm Denkgeschäfte halten könnten, und der mit unserm praktischen Interesse genauer zusammstimmte.

Behaupten wir hingegen mit Kant, die Erscheinungen seyn nur Vorstellungen in uns, so wie Zeit etwas Subjektives in uns ist, so ist die Welt von Erscheinungen freilich noch immer etwas wirkliches in unsrer Vorstellung, das aber seinen letzten Grund immer noch in etwas von selber ganz verschiedenem haben muß. Dieses Verschiedene ist ein Noumenon, ein intelligibles Wesen, ein Ding an sich, das wir aber ganz und gar nicht kennen, von dem wir nichts behaupten können, und das den Bedingungen der Zeit nicht unterworfen ist. Bey diesem Noumenon, da kein Begriff von Zeit für selbes mehr passet, verliehren die Begriffe zufällig, und

nothwendig ihre Bedeutung, und die ganze Streitfrage von einem zufälligen und nothwendigen Wesen beruht auf Worten ohne Sinn. Man hat den ersten Fehler begangen, daß man annahm, Zeit sey etwas Objektives, und die Erscheinungen, die Dinge, die sich in der Erfahrung unsern Sinnen darstellen, seyn wirkliche Dinge an sich. Es hat der transzendentale Idealismus, welchen Kant der erste aufstellte, so evidente, und unläugbare Gründe für sich, besonders wenn man sie mit den Schulzischen Erläuterungen vergleicht, daß die ganze Nachwelt mit allen ihren Bemühungen nicht das geringste daran wird auszustellen finden, und daß man gar keine Gefahr vermuthen kann, daß er jemal werde widerlegt werden. Doch auch zugegeben, daß es sich so verhalte, daß Zeit, und mit ihr die Erscheinungen wirkliche Dinge an sich seyn; auch zugegeben, daß ein nothwendiges Wesen existire, so ist bey dem allem für das Daseyn Gottes noch das geringste nicht gewonnen, wir müssen uns samt denselben noch immer begnügen, in einem gänzlichen Pantheism, oder einem trostlosen

Fatalism herumzuschwärmen. Ich frage, wo ist dieses nothwendige Wesen, in oder außer der Welt? Einen Mittelweg giebt es nicht. Es steht auch nicht in unsrer Gewalt, eines von beiden nach Belieben zu wählen, sondern wir müssen das vorziehen, was unsern Gesetzen des Denkens gemäßer ist. Da sage ich nun: allen Gesetzen unsers Verstandes zufolge müssen wir das nothwendige Wesen in der Welt suchen, und wir sind nicht berechtigt es außer der Sinnenwelt zu setzen. Fürs erste müssen wir uns an das Entia sine necessitate non sunt multiplicanda halten, wenn wir also eben so gut die Welt für ein nothwendiges Wesen halten können, wie etwas außer derselben, so müssen wir bey dem erstern bleiben und sind nicht befugt, unnöthiger Weise einen Sprung aus der Welt hinaus zu machen. Von jeher lag der erste Irrthum schon darinn, daß man annahm, diese Welt sey zufällig; was hatte man aber für Gründe dieß anzunehmen? Was soll in der Welt zufällig seyn, Materie oder Form, oder beides zugleich?

Die Zufälligkeit der Materie kann blos das Daseyn derselben betreffen, hat sie den Grund ihres Daseyns in sich, so ist sie nothwendig: hat sie denselben außer sich, so ist sie nur im eigentlichen Sinne sofern zufällig, als dieser Grund ihres Daseyns nicht selbst nothwendig ist, sondern auf transzendentaler Freyheit beruht. Aber wer weiß nun, ob die Materie den Grund ihres Daseyns in oder außer sich habe? So viel wir bey allem Wechsel der Dinge sehen, entsteht und vergeht die Materie niemal; nur ihre Verbindung, ihre Zustände werden verändert, und wechseln. Das Entstehen der Materie müßte sich lediglich auf Erfahrung oder auf Thatsache gründen, keines von beiden können wir aufweisen. Aus dem Begriffe Materie kann ihre Zufälligkeit, oder Nothwendigkeit nicht erkannt werden. Wenn es ein Wesen geben kann, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, warum soll es nicht mehrere geben können? Die Substanzen, oder die Materie, sie mag Atom, oder Monade seyn, kann von Ewigkeit her existiren, weil ein nothwendiges Wesen, das

sei-

seinen Grund in sich selbst hat, doch möglich seyn soll. Oder es müßte nur dieses Möglichseyn widersprechen. Man zeige aber den Widerspruch. Wenn man so glücklich wäre, hierin einen Widerspruch zu zeigen, so würde man hiemit zugleich die Unmöglichkeit eines Daseyns Gottes bewiesen haben, welches man aber gewiß nicht wird zugeben wollen. Man merke aber wohl, daß hier die Rede nur von der Materie der Welt allein, nicht aber auch von ihrer Form sey, und daß sie nur dem Prädikat der Nothwendigkeit nach betrachtet werde, damit man sich etwa nicht unzeitige Einwürfe zu machen einfallen lasse. Wollte man einen Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit machen, so hätte man damit noch gar nichts gewonnen. Daß mehrere Substanzen ihrer Existenz nach keinen logischen Widerstreit in sich fassen, ist für sich klar; was die Realmöglichkeit betrift, so wissen wir von derselben bey einem nothwendigen Wesen nichts, folglich sind wir eben so wenig berechtigt, von ihr, bey einem als bey mehrern nothwendigen Wesen, eine Behauptung aufzustellen.

Und hieraus erhellet, daß, wenn ich auch einräume, daß ein nothwendiges Wesen, vorausgesetzt, daß es wirklich sey, existiren müsse, es nun erst darauf ankomme, was ich vernünftiger Weise für selbes annehmen dürfe, ob die Materie dieser Welt, oder etwas von ihr ganz verschiedenes, auf das beliebige Wollen kömmt es nicht an. Beym vernünftigen Dürfen aber muß ich das wählen, was den Gesetzen unsers forschenden Verstandes gemäßer ist, und da fällt der Ausschlag auf die Seite der Substanzen dieser Welt, weil sich ihre Nothwendigkeit eben so gut erklären läßt, wie jene eines Wesens außer der Welt, und weil ich bey dem erstern noch dazu der Vernunft gemäßer handle, indem ich hiebey nichts überflüssiges annehme, und es meinem Erkennen näher liegt, als das letztere.

Was die Zufälligkeit der Form dieser Welt betrift, so sieht es für die Vertheidiger eines nothwendigen von der Welt verschiedenen Wesens eben so mißlich aus.

Die Ordnung und die Zweckmäßigkeit, die überall in der Natur verbreitet ist, hat

ohne

ohne Zweifel zu dem Schritte Anlaß gegeben, das nothwendige Wesen außer der Welt zu suchen. Mancher konnte nicht begreifen, wie blinde Kräfte solche Dinge, und Wirkungen sollen hervorbringen können, die überall das Gepräge der Vernunft, und einer außerordentlichen Weisheit an sich tragen. Hat man aber die Form der Welt von einem von der Welt verschiedenen freyen und vernünftigen Wesen abstammen lassen, so ergab sich ihre Zufälligkeit von sich selbst. Man sieht aber, daß nur unter der Bedingung der Vernunft, und Freyheit sich die Zufälligkeit der Form der Welt erklären läßt. Wie weit man berechtigt war, diese Bedingung vorauszusetzen, wird unten untersucht werden. Es kömmt also nur darauf an, daß wir einsweilen zeigen, die ganze prächtige Natur, wie sie in der größten Harmonie, und Vollkommenheit vor uns dasteht, könne bloß ein Werk der Naturkräfte selbst seyn; wir wollen es also versuchen, dieß darzuthun.

Um eine vorhandene Materie zu ordnen, werden erstens Kräfte, der Gebrauch derselben,

selben, und endlich wenn dieses Ordnen zu Zwecken taugen soll, Geschicklichkeit derselben zu Zwecken erfodert. Was die bloßen Kräfte anbelangt, so nehmen wir in der Welt zweyerley Kräfte wahr, jene der leblosen, und jene der beseelten Wesen. Wie die Materie den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben kann, und wir brauchen nicht erst ein drittes Wesen anzunehmen, das ihr selbe verliehen hätte. Wir nehmen keine Substanz ohne Kräfte wahr, und es ist das wesentliche einer Kraft, daß, wenn sie in ihrem gehörigen Wirkungskreise sich befindet, sie jederzeit wirksam sey. Diese Wirksamkeit samt ihren verschiedenen Aeußerungen hängt von der Natur einer Kraft, dem Verhältnisse zwischen verschiedenen Kräften, ihrer Entfernung oder Nähe, und also von der Lage der Materie ab. Je nachdem sich verschiedene Kräfte in einer weitern oder engern Entfernung befinden, je nachdem verschiedene Substanzen verschiedene Kräfte haben, und sie zu einander in Verhältnissen stehen, ziehen sie sich an, stossen sich zurück, und dergleichen, und hiedurch bilden

sich verschiedene Körper, Pflanzen, Bäume, ja ganze Welten. Bey kleinern Gegenständen, die wir zu übersehen im Stande sind, verhält sich die Sache wirklich so, und wenn man nicht bey der Veränderung dieser Welt, bey jeder Bildung des kleinsten Körpers Gott zu Hilfe rufen will, welches aber ziemlich unphilosophisch wäre, so muß man eingestehen, daß durch die bloßen Naturkräfte alle Körper, die doch alle zweckmäßig eingerichtet sind, hervorgebracht werden, und es ist sichtbar, wie durch bloß blinde Naturkräfte alles so ordentlich für sich geht, und alles zweckmäßig zu seyn scheint. Kräfte, die zu einander ein gewißes Verhältniß haben, müssen sich diesem Verhältniß gemäß verbinden, und was aus dieser Verbindung entsteht, wird eben so verhältnißmäßig seyn, wie die Kräfte selbst, und was ist wohl das Zweckmäßige anders, als das Verhältnißmäßige? Im Kleinen wird man mir diese Naturerklärung leicht zugeben: denn die Erfahrung, die wir jede Minute vor Augen haben, überzeugt uns hierüber selbst so augenscheinlich, daß es kein Mensch wagen wird, darüber

nur

nur im mindesten zu zweifeln. Aber wenn ich dieß auch von der ganzen Welt gesagt wissen will, so könnte man mir einwenden, warum wir denn nicht alle Jahre eben so- wohl Welten als Pflanzen entstehen sehen? Aber fürs erste übersehen wir das ganze Universum nicht, und kennen nur einen klei- nen Theil von selbem. Wer kann mir da- für stehen, ob nicht in entfernten Regionen, wohin unser Auge nicht mehr reicht, von Zeit zu Zeit Welten eingehen und entstehen? Freylich könnte dieß in einer so kurzen Zeit nicht geschehen: denn wie viele Millionen Materietheilchen müssen sich verbinden, und wie lange müssen die Reihen dieser Verbin- dungen fortwähren, bis endlich einmal so eine Kraft herauskömmt, die Welten zu zer- stäuben vermag? Jener Planet, den wir bewohnen, läßt uns nicht zweifeln, daß er in der Vorzeit schon manche wichtige Revo- lutionen durch Vulkane, und Uiberschwem- mungen erlitten habe, man darf nur bey den Naturkündigen herum anfragen. Daß er sich eben so einst zu einem runden Ball gebildet habe, daß die Theile unsrer Erde

einst mit Theilen anderer Planeten in Verbindung gewesen seyn, ist wenigstens nichts Unmögliches, und von der Wirklichkeit davon kann man weder für, noch gegen selbe etwas behaupten, ja nicht einmal mit Zuverläßigkeit vermuthen. Was wollte man also gegen das periodische Entstehen, und Vergehen verschiedener großer Weltkörper einwenden? Und endlich, wenn die Umwälzungen der Gestirne, und unserer Erde so regelmäßig vor sich gehen, so liegt die Ursache derselben eben so in den Kräften und den Verhältnissen der Weltkörper, wie bey kleinen Körpern: denn es geht eben so natürlich zu, und wir dürfen auch hier keine Geniuse annehmen, die von Gott abgesandt wären, um die Welten beständig, und in einer immer gleichen Ordnung herumzudrehen. Der Umlauf der Gestirne mag einige Jahrhunderte durch der nämliche seyn; nach selben kann er sich gar wohl ändern, wenn nämlich im Großen eine Veränderung der Verbindung der Materie vorgeht. Es läßt sich auch aus den Substanzen der Welt, und ihren Kräften noch ferner erklären, warum

die

die Natur allezeit thätig sey, und auch bey ihrem größten scheinbaren Schlummer nie ruhe. Es giebt nirgend einen leeren Raum, welcher das Anziehen der Kräfte der Substanzen nicht gestattet, und die Substanzen befinden sich, vermöge ihrer anziehenden Kräfte, jederzeit in ihrem Wirkungskreise, und können daher niemal ruhen. Wenn sich zwey Kräfte, z. B. A,B, mit einander verbinden, so entsteht eine neue Kraft =A+B. Diese vereinigte Kraft wird von A und B unterschieden seyn, und wenn sie sich mit einer dritten vereinigt, so wird wieder eine ganz andere Kraft zum Vorschein kommen, die von den vorigen unterschieden war, und so ins Unendliche fort. Wenn dann eine so vereinte Kraft entweder mit andern, oder mit sich selbst in Collision kömmt, so wird eine der andern Abbruch thun, sie zertrennen, und so fort, daher denn, wenn eine vorige Verbindung wieder zu Stande kömmt, die Ordnung der Naturreihen als eine Wirkung der Kräfte wieder von vorne anfangen wird. Wenn man aber fragen wollte, wie und wenn dann die ersten Naturkräfte

zu wirken angefangen haben, wann verschiedene Verbindungen derselben zum erstenmale geschehen seyn, so läßt sich die Antwort leicht errathen. Die Materie war von Ewigkeit her, also auch ihre Kräfte, und ihre verschiedenen Wirkungen. Wenn wir einen Gott als Urheber der Natur annehmen, so ist es uns eben so unbegreiflich, wie denn Gott die Substanzen in der Zeit habe erschaffen können, ohne daß in ihm eine Veränderung vorgegangen sey.

Und hiemit ist es dargethan, daß die Welt sowohl der Materie, als der Form nach nothwendig seyn könne, und daß wir gar nicht nöthig haben, das nothwendige Wesen außer der Welt zu suchen, besonders da es dem Vernunftgebrauch angemessener ist, kein Ding als wirklich anzunehmen, von dem wir gar nichts wissen, noch wissen können. Die Zufälligkeit dieser Welt, wie ich schon oben erinnerte, war in dieser Sache immer der Stein des Anstosses. Zufällig, sagte man, ist dasjenige, dessen Gegentheil eben sowohl hätte seyn können; aber wie will man beweisen, daß von dem jedesmaligen Zustande

eines Dings zu gleicher Zeit auch sein Gegentheil möglich gewesen wäre? Ein jeder Zustand eines Dings hat seinen Grund in einer vorhergehenden Zeit, also in einem vorhergehenden Zustande, so bald dieser da ist, muß auch jener unausbleiblich folgen, und ist also nicht mehr zufällig. Nun muß aber der vorhergehende Zustand seinen hinreichenden Grund wieder in einem andern Zustande haben, der noch früher war, es war also auch der nicht zufällig, und so ins unendliche fort. Sollte aber ohne vorhergehenden Grund etwas geschehen können, so geschähe etwas ohne Grund, was unmöglich ist, wenigstens allen Gesetzen dieser Sinnenwelt widerspricht, geht aber jedesmal ein Grund vorher, so ist alles Werden und Geschehen niemal zufällig, sondern nothwendig. Daß das nämliche Ding zu verschiedenen Zeiten in entgegengesetzte Zustände gerathen kann, das beweißt für die Zufälligkeit nichts: denn jedesmal muß doch ein Grund vorhergegangen seyn, auch von den entgegengesetzten Zuständen, und hiemit gilt das nämliche wieder, wie oben.

In allen Begebenheiten der Natur, die der forschenden Vernunft noch zugangbar waren, findet sich überall Gesetzmäßigkeit, das wird man doch nicht in Abrede seyn, wie soll sich aber Gesetzmäßigkeit mit Zufälligkeit vertragen? So bald man nicht eine dritte Vermittlung zu Hilfe zieht, um beide zu vereinbaren, muß man, wenn man eins annimmt, das andere verwerfen; denn sie stehen in Widerspruch; man muß also, um beyde zugleich behaupten zu können, eine dritte Vermittlung annehmen, und nun kommen wir auf transzendentale Freyheit, welche dieß einzige mögliche Dritte ist. Wenn wir nämlich ein vernünftiges nothwendiges Wesen denken, das Freyheit zum Handeln hat, von dem alle übrige Dinge als einer freyen Ursache, sowohl ihrer Form, als Materie nach herrühren, so ist unter dieser Voraussetzung allein, und sonst nirgend die Gesetzmäßigkeit dieser Welt mit ihrer Zufälligkeit zu vereinbaren. Aber es ist nur schade, daß eben dieser Begriff, der uns itzt so gute Dienste leisten könnte, so schwankend, und unsicher ist, daß wir uns nie eine sichre

Hoff-

Hoffnung machen können, Vortheil aus selbem zu ziehen. Es hat zwar bey den Menschen so einen Anschein, als hätte er ein gewisses Vermögen, sich so zum Handeln zu bestimmen, daß seine Entschließungen von gar keiner der Zeit nach vorhergehenden Ursache dieser Weltbegebenheiten, abhiengen; allein die Sache beym Licht besehen, wer steht mir dafür, ob etwa diese transzendentale Freyheit nicht blosser Schein, blosse Täuschung sey? Ich will dieß zwar nicht behaupten; aber nur muß man auch auf Gewißheit des Gegentheils Verzicht thun: denn betrachte ich den Menschen als Noumenon, so läßt sich Freyheit wenigstens als möglich denken, nicht aber als wirklich erkennen: Betrachte ich ihn als eine Erscheinung, oder wohl gar als Ding an sich, so finde ich nirgend Freyheit, auch nicht einmal möglich. Bin ich in meinem Handeln an Gesetze gebunden, so kann ich nicht anderst handeln, als nach diesen Gesetzen, sie mögen hernach bloße Vorstellungen oder was immer seyn, denn entweder bestimmen mich diese Gesetze unausbleiblich zum Handeln, oder nicht. Ist

dieses, so sind meine Handlungen Zufall eines blinden Ohngefährs; ist jenes, so handle ich nicht frey. Sind die Gesetze, die Gründe zum Handeln, zugegen, so muß ich handeln, und nachdem diese Gesetze zum Handeln in der übrigen Reihe der Weltursachen mitfortlaufen, so macht immer eins das andere nothwendig. Sey es auch, daß ich den Grund, nach dem ich handle, nicht allemal erkenne, was folgt daraus? daß keiner da war? das nicht, sondern nur, daß ich ihn nicht kannte. Wer will sich rühmen, alle geheimen Triebfedern unsrer Natur genau zu kennen? dieses wird sich hoffentlich niemand anmassen. Wenn wir aber transzendentale Freyheit nicht einmal bey uns Menschen, die wir doch ein uns selbst gegebener Gegenstand sind, mit Gewißheit darthun, und noch weniger erklären können, wie wollen wir selbe auf ein nothwendiges Wesen außer dieser Welt, von dem wir gar nichts wissen, das uns nicht gegeben ist, noch gegeben werden kan, anwenden? Uiberdas wäre diese Freyheit eine überflüßige Hypothese, indem sich die Form dieser Welt eben

so gut aus den Kräften der Substanzen erklären läßt.

Die Welt ist also weder der Materie, noch der Form nach zufällig, wenigstens kann dieß nie bewiesen werden, und wir haben nicht nöthig, ja es ist uns nach den Gesetzen zu Denken nicht einmal erlaubt, über die Sinnenwelt hinauszugehen, um dort ein nothwendiges Wesen zu suchen, wir müssen also, wenn wir doch ein nothwendiges Wesen haben wollen, die Substanzen dieser Welt dafür annehmen. Was aber der Sache allenfalls noch eine andere Wendung geben könnte, wäre unser praktisches Interesse, das mit seinen Foderungen so heftig an uns dringt, daß es die bloß spekulative Vernunft ganz überschreyet. Nun, ich bin auch aus wichtigen Gründen damit einverstanden, es zuzugeben, daß wir ein nothwendiges Wesen außer der Welt annehmen müssen, aber mit einem bloß nothwendigen Wesen, von dem wir weiter sonst nichts wissen, als daß es nothwendig sey, ist uns auch da nichts geholfen. Wird sich dieses Wesen, wenn es nicht zugleich unendlich weise, gerecht, und

gütig

gütig ist, um uns Menschen wohl bekümmern? Wenn keine Vorsicht über uns wachet, wenn Tugend, und Laster, beides ohne weitere Folgen sind, wenn uns in diesem elenden Leben, wo wir so wenige Glückseeligkeit finden, und doch mit einem unersättlichen Durst nach ihr schmachten, nicht eine Aussicht in die andere Welt übrig bleibt, wozu dieses nothwendige Wesen? Die Vertheidiger eines nothwendigen Wesens außer der Welt haben es gar bald eingesehen, daß, wenn sie selbes nicht noch durch nähere Eigenschaften bestimmen könnten, es zu praktischen Absichten eben so wenig taugen würde, als es zu spekulativen unnütz wäre. Daher haben sie itzt in dem kosmologischen Beweise die Erfahrung, die sie doch zum Grunde legten, verlassen, und haben einen Sprung zu blossen Begriffen hinübergemacht, wo sie nun wieder auf lauter Chimären herumritten. Nothwendig kann nur das allerreelste Wesen seyn, sagten sie, also ist das nothwendige Wesen auch zugleich das allerreelste. Je nun, wenn es einmal ein reelstes Wesen giebt, so glaube ich selbst, daß dieses auch

noth-

nothwendig sey, aber das ist ja eben noch nicht erwiesen, läßt sich auch gar nicht erweisen, wie wir schon oben bey der Prüfung des ontologischen Beweises gesehen haben, und aus dem nothwendigen Wesen folgt die Allrealität ganz und gar nicht. Wäre es mit dem allerreelsten Wesen so richtig gewesen, als man sich einbildete, so hätte man nie nöthig gehabt, andere Beweise für das Daseyn Gottes zu versuchen. Der Kosmologische liegt schon analytisch als eine Folgerung in dem Ontologischen, und eben darum, daß man sich mit diesem nicht zufrieden gab, fühlte man dessen Unzulänglichkeit, indem man ihm Stützen zu verschaffen suchte, die, da sie doch auf eben dem morschen Grund, wie die übrigen, erbauet waren, zu nichts, überall zu nichts taugten, und der kosmologische Beweis ist eben so leer, und unsicher, als der ontologische.

Lossiusisches Etwas über Kantische Philosophie in Hinsicht des Beweises vom Daseyn Gottes *).

Herr Lossius glaubt, der Kantischen Gründe ohngeachtet, die derselbe gegen den kosmologischen Beweiß vom Daseyn Gottes angebracht hatte, es ließe sich dasselbe noch immer hinreichend, ob zwar nicht mit mathematischer Evidenz, doch aber mit physischer Gewißheit aus dem Satze des zureichenden Grundes erweisen, indem er dafür hält: man könne mit einerley Befugniß, von dem, was in der Sinnenwelt bedingt gegeben ist, auf das unbedingte schließen, so wie Herr Kant von dem, was scheint, auf das, was ist, mit allen andern Philosophen richtig geschlossen hat. Er geht von der Frage aus: Sind wir nach allen Gesetzen des Denkens berechtiget, noch jenseits der Sinnenwelt ein nothwendiges Daseyn zu schließen? Um aber diese Frage noch näher zu bestimmen, zerfällt sie in zwo andere, nämlich erstens: Ob, und

*) Erfurt bey Georg Adam Keyser, 1789.

und wie die Vernunft berechtigt sey, von dem Bedingten in der Sinnenwelt überzugehen auf das unbedingt Nothwendige, welches in ihr überall nicht gegeben ist, und auch nicht gegeben werden kann? und zweitens: Ob nun dieses gedachte Nothwendige auch subjektive Realität habe?

Er antwortet auf das erstere: der Satz des zureichenden Grundes sey ein subjektives Gesetz der Vernunft, zu jedem geschehenen einen Grund zu suchen; wenn sie sich also Rechenschaft über ihre empirischen Erkenntnisse ablegen will, so sey es keine willkürliche Anmaßung, wenn sie sich ihres formalen Vernunftgesetzes bediene; sondern sie könne dieser Foderung sogar nicht ausweichen. In der Sinnenwelt finden wir alles zufällig, und bedingt, und wenn wir uns nicht in den trostlosen Idealismus stürzen wollen, so müssen wir ausser der Sinnenwelt die Bedingung zu selber suchen, welche Bedingung selbst objektives Daseyn wird haben müssen, und so wäre ein reales Daseyn eines von dieser Sinnenwelt verschiedenen Dinges erwiesen, das die Bedingung zur selben wäre. Diese Folgerung

ist

ist bisher nun so ganz richtig, daß sich gar nichts daran ausstellen läßt. Selbst Kant schließt so, und wir haben dagegen auch nichts einzuwenden. Aber aus dem wirklichen Daseyn eines oder mehrerer von dieser Sinnenwelt verschiedener Dinge folgt noch ganz und gar nicht, daß dasjenige, was diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, ein nothwendiges Wesen sey, sondern nur, daß es die Bedingung dieser Welt sey. Das objektive Daseyn dieser Bedingung giebt man ja allerdings zu, aber man muß ja auch dagegen eingestehen, daß, weil dieses Noumenon, dieses intelligible Wesen von einer ganz andern Natur ist, und nothwendig von einer andern seyn muß, als unser Sinnenwesen, unsre formalen Denkgesetze für selbes auch nicht passen können. Was dieser Welt von Erscheinungen zum Grunde liegt, ist nicht selbst wieder Erscheinung, kann also nach den Gesetzen der Erscheinungen, gar nicht beurtheilet werden; nun sind aber alle unsre Denkgesetze nur auf Erscheinungen eingeschränkt, wie wollen wir denn damit über die Erscheinungen hinaus? Was wir immer

von

von einem Noumenon sagen, ist, und kann von selbem nur als von einer Erscheinung gesagt werden, die intelligiblen Dinge sind von einer ganz andern Natur, von ganz andern Eigenschaften, als die Sinnenwesen; für diese Eigenschaften haben wir keine Begriffe, keine Ideen, keine Worte, nur auf den Zusammenhang zwischen Erscheinungen, und den blossen transzendenten Grund können wir aus den Erscheinungen selbst schließen. Von diesem Grunde, wie, und was er an sich sey, ob zufällig, nothwendig, verständig, unveränderlich, und dergleichen, können wir nichts mehr bestimmen, weil diese Begriffe in einer intelligiblen Welt ihre Bedeutung ganz verliehren, und wenn wir selbe auch auf die intelligible Welt anwenden wollten, so würden wir uns damit doch nur in lauter Unsinn und Widersprüche verliehren. Ich frage: Ist ein einziger intelligibler Grund, der die Bedingung dieser Sinnenwelt ist, oder hat jede einzelne Erscheinung einen von dem Grunde jeder andern Erscheinung wieder verschiedenen Grund? Hier stehen wir schon bey der ersten Frage an, und

wissen nicht, was wir antworten sollen. Wenn vom Wissen die Rede ist, welcher Fall doch hier obwalten soll, ist uns mit dem willkürlichen Wählen des einen, oder des andern nicht geholfen, mit Gründen, woraus wir eine Gewißheit erhalten könnten, ist aber hier gar nichts zu machen, weil diese uns gänzlich fehlen, indem sich niemand mit der Einsicht in eine intelligible Welt rühmen kann. Aber wir mögen auch nur ein einziges, oder mehrere intelligible Wesen annehmen, so ist uns doch mit einem so wenig, wie mit dem andern gedienet. Sinds mehrere, so fragt sich von neuem: ist jedes für sich nothwendig, oder haben sie wieder einen gemeinschaftlichen Grund? Ist ersteres, so sind wir wieder in einem intelligiblen Pantheismus; ist das letztere, und giebt es also in der intelligiblen Welt zuletzt auch nur ein nothwendiges Wesen, so kann dieses nur dann zu unseren Absichten taugen, wenn wir von selbem beweisen können, daß es weise, gütig, gerecht, und vermögend genug sey, eine Welt zu schaffen, in selber zu beglücken. Wo wollen wir aber die Beweise zu solchen

Be-

Behauptungen hernehmen? Es ist also gewiß, wir können von dieser Sinnenwelt keinen weitern Schluß auf die intelligible Welt machen, als daß sich dort die vollständige Bedingung zum Bedingten dieser Sinnenwelt wirklich finden müsse, nicht aber, daß dort etwas Unbedingtes anzutreffen sey, und wenn wir uns mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde in die intelligible Welt hinüber wagen, so stehen wir in diesem Augenblicke noch bey weitem nicht vor Gott, wie Herr Lossius meint, sondern nur vor der Bedingung dieser Sinnenwelt, von der wir aber übrigens nichts weiter bestimmen können, weil sie vor unsern Augen wie in den dichtesten Schleyer nächtlicher Finsternisse verhüllet ist.

Physikotheologischer Beweis.

Unter allen möglichen Beweisen vom Daseyn Gottes, die man von je her versuchte, oder auch noch in Zukunft versuchen mag, ist keiner so natürlich, keiner so einleuchtend, und für alle Menschen so faßlich, als der physikotheologische, der uns aus der Betrachtung dieser Welt, ihrer Vollkommenheit, und Zweckmäßigkeit zu einem höchsten Wesen hinaufleitet. Er hat überdas noch das Vortheilhafte, daß er zur Befriedigung unsers moralischpraktischen Interesse überall am besten taugt, und mit der menschlichen Glückseligkeit am besten zusammstimmet. Er läßt sich auch mit so einer Stärke, Anschaulichkeit, und Herzensrührung darstellen, daß er nicht nur dem gemeinen Menschenverstande eine fast unbezweifelte Gewißheit gewährt, sondern daß er auch das Herz mit Bewunderung erfüllet, und mit einem so unwiderstehlichen Erstaunen dahin reißt, daß man sich vergebens bemühen würde, ihm durch spekulative Gründe an seinem Gewicht nur das mindeste zu entziehen. Es wäre auch

sehr

sehr thöricht, diesem Beweis einen starken Grad von moralischer Gewißheit, und eine höchst billige Glaubwürdigkeit absprechen zu wollen, welches auch hier meine Absicht nicht ist. In der That, ich muß es gestehen, nie ward meine innere Seelenruhe so sehr vom Grunde aus erschüttert, als in dem Augenblicke, da ich die Zulänglichkeit dieses Beweises zum Daseyn Gottes zu bezweifeln anfieng. Und ich könnte Leuten, die nicht Kräfte oder Muth genug haben, die Wahrheit bis in ihre äußerste Gränze zu verfolgen, und sich im Falle, daß sie auch dort nirgend sichere und gewisse Uiberzeugung antreffen, mit einem vernünftigen Glauben begnügen wollen, nichts bessers rathen, als daß sie sich auf eine Prüfung, oder Widerlegung dieses Beweises gar nie einlassen möchten. Sie würden sich dadurch in eine unabsehbare Kluft der leidigen Zweifelsucht stürzen, weg wäre ihre Ruhe, weg ihre ganze Glückseligkeit.

Aber dem philosophischen Geiste, wenn er einmal in seinem dogmatischen Schlummer ist unterbrochen worden, wenn er ge-

wohnt ist, ohne vor irgend einer Höhe zu schwindeln, mit rastloser Thätigkeit nach den letzten Gründen seiner Erkenntnisse, und nach Gewißheit zu streben, ist es nicht gegönnet, auf halbem Wege stehen zu bleiben, oder sich mit süßen Vorspiegelungen wieder einschläfern zu lassen. Er ruht nicht eher, kann sich nicht eher zufrieden geben, als bis er entweder in das Heiligthum der Wahrheit selbst eingedrungen, oder überzeugt ist, daß sein Streben fruchtlos sey, und er überall gar nichts mehr wissen könne. Er steht lieber vom kalten Schauder durchdrungen am äußersten Rande der schwarzen Nacht, wo ihn Verzweiflung zu verschlingen droht, als daß er sich des Suchens enthalten soll, wenn er noch Hoffnung hat, weiter forschen zu können. Laßt uns also alle Eigenliebe hintansetzen, und mit kaltem Blute auch diesen Beweis vom Daseyn Gottes prüfen.

Er stützt sich vorzüglich auf die Einrichtung dieser Welt; seine Stärke beruht auf der Schönheit und Pracht der Natur, der Ordnung, der Vollkommenheit, und der Zweckmäßigkeit aller Dinge. So weit wir näm-

nämlich die Natur kennen, sehen wir, daß alles zweckmäßig sey. Der letzte Zweck aller lebendigen Wesen ist ihr Wohl, ihre Glückseligkeit, nach der alles hinstrebt, der alles übrige als Mittel untergeordnet ist. Diese Mittel sind so außerordentlich passend, sind vielen so vieles, und nach so beständigen und nothwendigen Gesetzen bestimmt, daß man sich auch von einem Ideale von Weisheit keine bessern denken könnte. Es stimmt alles so sehr zur Einheit, zur Ordnung, zur Vollkommenheit überein, daß man beynahe träumen müßte, wenn man sich überreden wollte, die Harmonie dieser herrlichen Welt, und die so künstlich ausgedachten Anstalten in selber wären von einem bloßen Ohngefähr, oder aus blinder Nothwendigkeit entstanden. Man muß nothgedrungen bekennen, es sey ein weiser Urheber, welcher mächtig, und gütig genug ist, daß er alles, was ist, so treflich habe ordnen wollen, und können. Wir finden in dieser Welt überdas alles zufällig, welche Zufälligkeit uns antreibt, ein nothwendiges Wesen zu suchen, in dem selbst alle Vollkommenheit vereiniget seyn muß,

ohne welche es so außerordentliche Werke gar nicht hätte schaffen können. Wir begnügen uns, nur die Grundzüge dieses Beweises gezeichnet zu haben, ausführlich kann man ihn in seiner ganzen Stärke in verschiedenen andern Werken nachlesen.

So schmeichelhaft für das menschliche Herz, so anscheinend indessen diese Folgerungen sind, so verschwindet doch ihre Gewißheit bey näherer Prüfung, und höchstens können wir ihnen nur einen billigen Glauben beylegen: denn 1) wir kennen nur einen kleinen Theil dieser Welt, und selbst diesen sehr unvollkommen, wir können daher mit Gewißheit von diesem wenigen, was wir kennen, nicht auf das Ganze schließen. Vermuthen können wir wohl, daß es überall so seyn möchte, aber behaupten nicht. 2) In jenem Theile der Natur, den wir kennen, finden wir vieles, was sich nicht nur nach vernünftigen Zwecken nicht erklären läßt, sondern was sogar allen Anschein von Zweckwidrigkeit verräth. Die Widersprüche in der menschlichen Natur, die physischen und moralischen Uibel in der Welt, und dergleichen

Dinge geben Beyspiele genug hievon. 3) Der ganze Beweis beruhet blos auf Analogie zwischen menschlichen Kunstwerken, und den Naturprodukten. Allein die Ursachen sind nicht allemal den Wirkungen ähnlich, und von gleichen Wirkungen läßt sich nicht auf gleiche Ursachen schließen, wie wir in der Erfahrung täglich sehen; das nämliche Wesen, das der Grund aller leblosen Dinge, und blinder Kräfte ist, ist auch das erste Prinzip aller vernünftigen Geschöpfe, und geistiger Kräfte; es kann also von diesem letztern eben so weit verschieden seyn, wie von den erstern. Uiber das geben analogische Schlüsse niemal Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit. 4) Auch zugegeben, was die Herren Physikotheologen von Ordnung, Vollkommenheit, und Zweckmäßigkeit in dieser Welt rühmen, so können wir doch aus allem dem nichts weiter herausräsoniren, als ein sehr weises, sehr mächtiges, sehr gütiges Wesen, aber keinen Gott, der allmächtig, allweise, allgütig seyn muß. 5) Hat Gott nur die Form dieser Welt (die Naturgesetze, und die Verknüpfungen der Dinge

zu einander) oder auch die Materie selbst hervorgebracht? Hat er nur das erste geleistet, so ist er nur ein Weltbaumeister, und kein Schöpfer, der durch die Beschaffenheit der Materie noch sehr eingeschränkt seyn könnte, aus welcher Eingeschränktheit sich die Uibel in dieser Welt gar schön erklären lassen. Hat er auch die Materie erschaffen, so haben wir gesehen, daß die Materie den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben könne, eben so gut, als sie denselben in einem andern nothwendigen Wesen haben kann. Die logische Möglichkeit entscheidet hier nichts, die Realmöglichkeit ist uns unbekannt, durch bloße Begriffe kann die Wirklichkeit weder des einen, noch des andern ausgemacht werden, vom Entstehen der Welt haben wir keine Erfahrung, und es kann nicht bewiesen werden, daß die Materie zu dergleichen Zwecken, die wir in dieser Welt wahrnehmen, aus sich nicht tauglich gewesen wäre. 6) Giebt der physikotheologische Beweiß der faulen Vernunft Gelegenheit, alles gut seyn zu lassen. Die menschliche Vernunft versäumt dabey ihren Beruf, und dadurch

durch bleibt die Menschheit in vielen Stücken weit hinter ihrem Ziel. 7) Wenn man in dieser Welt Kräfte und Zwecke unterscheidet, so scheint es, daß wir die Zwecke nur aus den Kräften, als ihren Mitteln erkennen. Die ganze Stärke dieses Beweises beruht also auf der Tauglichkeit der Naturkräfte zu Zwecken. Nun wirken aber diese Kräfte als bloß blinde Kräfte bey leblosen Dingen die Zwecke selbst; (denn will man dieß nicht, so muß man Gott immer unmittelbar ins Spiel bringen) also werden alle Zwecke in der Welt durch blinde Kräfte, nicht durch Weisheit gewirkt, und 8) ist die einzige Stütze noch, daß die Naturkräfte, so wie sie sind, ohne einen göttlichen Verstand ihrem Daseyn nach gar nicht möglich gewesen wären, da sind aber alle Beweise vergebens. Man erinnere sich, was oben bey dem kosmologischen Beweis ist gesagt worden. 9) Sofern man in dem physikotheologischen Beweis von der Erfahrung auf ein nothwendiges Wesen, und von diesem auf das allerreelste hinüberspringt, begeht man die nämlichen Fehler, die dem kosmologischen, und ontologischen

Bewei-

Beweise zum Grunde liegen, und so ist es denn ausgemacht, daß der physikotheologische Beweis das bey weitem nicht im Stande ist, zu leisten, was er versprach. Auch hier finden wir nirgend Gewißheit, und können uns höchstens mit einem vernünftigen Glauben dabey beruhigen.

Noch ein Paar andere Beweise, aus denen man eine wenigstens moralische Gewißheit vom Daseyn Gottes folgern zu können glaubte, kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen. Sie kommen sonst unter dem Namen des moralischen, und des historischen Beweises vor. Eigentlich gehörten sie zwar nicht hieher, um indessen dieser Abhandlung mehrere Vollständigkeit zu geben, will ich auch ihrer kurz Erwähnung thun.

Mora-

Moralischer Beweis vom Daseyn Gottes.

Wir beurtheilen unsre Handlungen jedesmal selbst, ob sie moralisch gut, oder böse seyn. Unser Gewissen ist ein unbestechlicher Richter, der sein Urtheil auch wider unsern eigenen Willen ausübt, und uns nach selbem mit Beyfall oder Tadel belohnet, mit Reue und Gewissensangst strafet. Man hat aus dieser Anlage unsers Gemüths, aus dem Bewußtseyn des moralisch Guten, und Bösen auf ein Daseyn Gottes schließen wollen. Man glaubte nämlich, die Gewissensregungen entstünden aus einer gewissen Vorstellung von Gottes Gegenwart, aus einer gewissen Ahndung von einem andern Leben, aus Furcht vor der Strafruthe Gottes, und dergleichen. Ich seh aber nicht ab, mit welchem Rechte man so etwas behaupten könnte. Fürs erste gründet sich das Zeugniß unsers Gewissens auf die Begriffe von Recht, und Unrecht, dem moralisch Guten und Bösen. Diese Begriffe aber sind bey verschiedenen Völkern selbst sehr verschieden, ja bey einzelnen Menschen,

schen, und sogar bey dem nämlichen Individuum sehr wandelbar. Angebohren sind uns dergleichen Begriffe nicht, denn sie müßten sonst immer, und bey allen Menschen die nämlichen seyn; sondern sie entstehen lediglich aus der Erfahrung, wo sie uns entweder von Jugend auf durch Erziehung beygebracht werden, oder als Gewohnheiten, Vorurtheile, oder Grundsätze mit uns aufwachsen. Die Geschichte der Menschheit kann uns hierüber die beste Auskunft ertheilen; allein schon von Menschen, von denen man Beyspiele hat, daß sie sehr jung aus der menschlichen Gesellschaft entfernet in Wildnissen aufgewachsen sind, lehrte die Erfahrung, daß sie so sich selbst überlassen, weder von einem Daseyn Gottes, noch von Gewissensregungen etwas geahndet, oder gefühlt haben. Bey verschiedenen Völkern hatte man vom Erlaubten, Unerlaubten, Anständigen, Pflichtmäßigen, Pflichtwidrigen, und dergleichen ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Begriffe. Einige Gefühle, welche sich auf Moralität beziehen, als z. B. Schamhaftigkeit, welche man doch wenigstens

stens für natürliche, angebohrne Gefühle hielt, waren einigen Völkern ganz unbekannt. Alle Gewissensregungen sind geistige Gefühle, die aus Sympathie, Furcht, Hoffnung, Ehrbegierde, Vervollkommnungstriebe und dergleichen natürlichen Anlagen des Menschen ganz natürlich entstehen. Vielleicht vermuthen wir bey einer unanständigen Handlung die Gegenwart eines geheimen Zeugen, fürchten uns vor einer Strafe, vor den Urtheilen anderer Menschen, und dergleichen. Wenn Gotteslläugner selbst die Stimme ihres Gewissens nicht betäuben können, so ist dieß ihren vorgefaßten Meinungen, und einer durch lange Gewohnheit tiefeingewurzelten Fertigkeit, moralische Urtheile zu fällen, zuzuschreiben. Wir verspüren es ja doch, jeder Mensch bey sich selbst, was Gewohnheit vermag. Wenn wir uns in der Jugend gewisse Empfindungen bey der Gegenwart verschiedener Gegenstände einmal eigen gemacht haben, so können wir uns nicht leicht erwehren, uns, wenn uns diese Gegenstände vorkommen, dieser Empfindungen zu entschlagen, wiewohl wir bey reifen Jahren die Unschädlichkeit

derselben einsehen. Wollte man aber aus der Anlage unsers Gemüths, und des Gewissens auf einen weisen Urheber dieser Seeleneinrichtung schließen, so gehörte dieser Umstand nicht hieher, sondern zum physikotheologischen Beweis. Es ist überhaupt ein richtiger Grundsatz, daß, so lange man eine Sache auf eine natürliche Art erklären kann, man seine Zuflucht nicht zu außerordentlichen, oder übernatürlichen Dingen nehmen müsse; da sich aber unser ganzes Gewissensgeschäft hinlänglich auf eine natürliche Art aus der Natur des Menschen selbst erklären läßt, so sind wir nicht berechtigt, aus einer fremden Welt die Gründe, und Ursachen davon herzuholen.

Histori-

Historischer Beweis vom Daseyn Gottes.

Von einem fast gleichen, wo nicht noch geringern, Gewichte ist der historische Beweis vom Daseyn Gottes. Man hat aus der allgemeinen und einstimmigen Anerkennung eines Gottes geschlossen, es müsse uns ein gewisser Begriff von Gott angebohren seyn, oder wir müßten doch sonst auf was immer für einem Wege zu einer stärkern Erkenntniß desselben gelanget seyn. Alle Völker des Erdbodens, sagte man, haben so einhellig einen Gott anerkannt, daß man weder in einem Jahrhunderte, noch in irgend einem Welttheile eines antreffe, das keinen Gott geglaubt, und angebethet hätte. Man hielt diese Götter für höhere unsichtbare Wesen, die über die Schicksale der Welten und Menschen herrschten, deren Vorsicht stets über uns wachte, und die nach ihrer Willkür alles lenkten, und regierten. Man brachte diesen Göttern Opfer, bethete sie an, feyerte ihnen Feste, und vertraute sich ihrem Schutze, und ihrer Hilfe an. Es erhelle

hieraus sichtbar, daß den Menschen zu allen Zeiten eine Erkenntniß Gottes beygewohnt habe, es mag selbes hergekommen seyn, woher es immer will. Selbst Männer von großem Geiste, älterer sowohl, als neuerer Zeiten bedienten sich dieses Beweises, und legten ihm ein großes Gewicht bey. Allein wenn wir den natürlichen Hang des Menschen zum Außerordentlichen und Wunderbaren bedenken, so läßt sich der Grund dieses Völkerglaubens, und dessen geringer Werth leicht beurtheilen. Die Einrichtung der Natur führte leicht auf den Gedanken eines weisen Wesens, das alles gemacht hat. Die Entfernung der glänzenden Himmelskörper, und deren wohlthätiger Einfluß; andere Lufterscheinungen, und wichtige Begebenheiten lehrten nebst dem, daß sie uns mit Staunen, und Bewundern erfüllten, uns das große unsichtbare Wesen in eine andere höhere Sphäre versetzten, unsre Vorurtheile, Neigungen, Leidenschaften gaben dieser Gottheit ihren Charakter, und so entstanden unter den Menschen mehrere und verschiedene Gottheiten. Daher hatte man von ihnen so aben-

abentheuerliche Begriffe, so niedrige, schändliche, und grausame Vorstellungen. Man zergliedere nur die Eigenschaften der heidnischen Götter etwas genauer, so wird man überzeugt werden, daß sie den Charakterzügen ihrer Nationen jedesmal sehr ähnlich waren. Je nach dem ein Volk kriegerisch, oder friedfertig, wild oder roh war, sich mit Ackerbau oder Künsten beschäftigte, je nach dem waren auch ihre Götter beschaffen. Wer weiß es nicht, was die ersten Gesetzgeber, Priester, und Regenten auf Religion, und religiöse Vorurtheile für einen Einfluß hatten? Sie bedienten sich derselben, um Menschen zu beherrschen, sie zu bändigen, zu unterjochen, und selbst zu gesitteten Völkern zu bilden. Wahrheit muß man bey dem großen Haufen und seiner Denkart nie suchen: denn er denkt selbst wenig, wird stets maschinenmäßig, durch Vorurtheile, Unterricht, und Gewohnheiten geleitet, und von den stärkern und schlauern Köpfen gegängelt. Wer die menschlichen Schwachheiten kennet, und die Kunst besitzt, sich derselben geschickt zu bedienen, macht aus Menschen, was er nur

immer will. Ja die Verschiedenheit der Gesinnungen, mit der man sich seine Götter dachte, das Unsinnige und Widersprechende hierin, ist der stärkste Beweis, daß uns weder ein Erkennen von Gottes Daseyn angebohren sey, noch daß uns Erfahrung sicher auf dasselbe hinleite. Zu den Begebenheiten, und den Veränderungen dieser Sinnenwelt mußte man natürlich eine Ursache suchen. Die menschliche Eitelkeit, und der Hang zum Abentheuerlichen führte uns über die ganze Natur hinaus, wo wir uns in einer Nacht von Träumen verlohren. Unsern Sinnen war dort nichts mehr zum aufnehmen gegeben, und ohne Materiale konnte der menschliche Verstand nichts verarbeiten. Man schuf sich also selbst Begriffe, und Ideen, denen man Wirklichkeit beilegte, und so leicht man diesen Selbstbetrug hätte bemerken können, so wollte man doch lieber süsse Schattenbilder im Traume umfassen, als sie uns wachend entrissen sehen.

Wir glauben also in dieser Abhandlung, so viel es die Gränzen ihres Plans erlaubten, dargethan zu haben, daß kein Erkennen

vom

vom Daseyn Gottes möglich sey. Wir haben alle möglichen Quellen, woraus wir so ein Erkenntniß schöpfen könnten, nach einem Prinzip a priori, nämlich der Natur unsers Erkenntnißvermögens, geprüft, haben aus der Einrichtung desselben gezeigt, daß wir uns mit allen unsern Begriffen, Schlüssen, Sinnen, und was man noch immer will, niemal über die Erfahrung hinaus wagen dürfen, um daselbst auch eine Gewißheit, und ein Erkenntniß zu suchen, wovon wir die Unmöglichkeit, jemals eines zu finden, erwiesen haben. Weil man aber glaubte, dergleichen übersinnliche Erkenntnisse wirklich im Besitze zu haben, und weil man die Gründe, worauf man seine Behauptungen bauete, für unfehlbar, und ausgemacht hielt, so zeigten wir deren Schein, der uns nur immer blendete, in der That aber uns nie einen ächten Gegenstand darstellte. Wer unsre Widerlegung derselben mit einem unpartheyischen Auge prüft, wird finden, daß wir mit keinen hinterlistigen oder versteckten Waffen, sondern in ganz sichtbarer Rüstung zu Felde gezogen sind, zwar nicht in der Ab-

sicht, uns mit leerem Schatten zu schlagen, sondern unserm Gegner sein Unrecht zu zeigen, mit dem er uns hinhielt.

Wenn es trostlos ist, daß wir gerade in dem Punkte, der vielleicht der einzige ist, an dem unser ganzes Wohl, unsre Zufriedenheit, und unsre Glückseligkeit hängt, nichts wissen, und in der größten Ungewißheit herumirren, so ist dieß unsre Schuld ganz und gar nicht. Vielleicht wäre es für uns besser gewesen, wenn wir unsre Wißbegierde nie so weit getrieben hätten, daß wir uns am Ende auf dem Punkte eines trostlosen, und unlösbaren Skeptizism befänden; allein wenn unsre Vernunft schon einmal diese Foderung an uns macht, wenn uns unser Interesse gleichsam selbst zwingt, dieser Foderung ein Genüge zu leisten, und wenn es uns nicht eher ruhen läßt, als bis es sich zuletzt in seiner Hoffnung betrogen, und für seinen Ungestümm zu theuer bestraft fühlet, was können wir dafür? Wir thaten nur, was wir zu thun für unsre Pflicht hielten, und wenn wir für unsre Bemühung sonst gar keinen Vortheil erwarten können, so kömmt uns viel-

vielleicht der noch zu gute, daß doch einmal unter den Menschenkindern des Streitens ein Ende werden wird, und daß sich zuletzt Dogmatiker, und Skeptiker, Empiriker, und Idealisten, und was der philosophischen Sekten noch hunderter mehrere sind, brüderlich die Hände reichen, und einen ewigen Frieden unter sich stiften werden, indem sie alle samt und sonders eingestehen müssen, daß sie alle — nichts wissen. Freylich ein ziemlich geringer Vortheil, den man sich durch so viele Fehden, die diese Herren mit einander führten, erworben hat; allein, wenn er nicht größer ist, und auch nicht seyn kann, wer will ihn größer machen? Welche Demüthigung für den menschlichen Geist! der sonst so stolz auf seine Vernunft mit erniedrigenden Spielen auf alles, was nicht er war, verächtlich herabsah, itzt auf dem Punkt ist, wo er sich all seiner eingebildeten Herrlichkeit beraubt sieht, wo er sich selbst das Urtheil seiner Schwäche, und seines bisher angemaßten Stolzes sprechen muß. Aber auch wie darniederschlagend, wie trostlos ist es für ihn, daß er sich ge-

rade da, wo er sich gern am meisten zu gute thun möchte, worauf er allen Werth seines Daseyns, alle Hoffnung für seligere Zukunft setzt, sich hingehalten, betrogen, oder wenigstens unbefriediget sehen muß. O du, was du immer seyn magst, du Wesen aller Dinge, warum entferntest du dich so weit von uns, warum gabst du uns ein Vermögen, nach dir zu forschen, ein brennendes Verlangen, dich zu kennen, eine unwiderstehliche Begierde, dich zu besitzen, und warum verbirgst du dich unserm Auge ganz? Ein Widerschein von dir würde sanften, erquickenden Trost in unsre Herzen strömen, aber wo wir immer hinsehen, ists Nacht, undurchdringliche Finsterniß, nichts ist uns von dir zu wissen gegönnet!

Doch wer weis es, ob es für uns vielleicht vortheilhaft gewesen wäre, wenn wir Gottes Daseyn, und dessen Eigenschaften mit einer evidenten Gewißheit erkannt hätten. Wir können diesen Fall wenigstens als möglich indessen gelten lassen; vielleicht daß sich uns dadurch bey noch näherm Nachdenken eine neue Aussicht öffnet, die, da wir mit unserm

unserm Erkenntnißvermögen a priori nichts ausrichten konnten, uns vielleicht einen neuen Wink giebt, unsre Versuche auf eine andere Art anzustellen, um allenfalls dort für unsre Beruhigung glücklichere Aussichten zu entdecken, weil mit dem Gewißwissen überall nichts zu machen war. Die spekulative Vernunft nöthigt uns hinter den Erscheinungen noch intelligible Wesen zu suchen, welche die vollständige Bedingung zu dieser bedingten Sinnenwelt enthalten. Von dem wirklichen Daseyn dieser intelligiblen Wesen, und also ihrer objektiven Gültigkeit sind wir mit Evidenz überzeugt. Was ihr inners Realwesen anbelangt, so läßt uns unsre Vernunft hierüber in der gänzlichsten Unwissenheit. Daß es ein nothwendiges Wesen in der intelligiblen Welt geben müsse, das mittelbar, oder unmittelbar der Sinnenwelt zum Grunde liegt, das können wir mit Grunde glauben: daß dieses nothwendige Wesen, wirklich entweder Weisheit und Güte, Verstand und Willen besitze, oder doch in ihrem Wesen so eine innere Einrichtung habe, aus der die nämlichen Wirkungen und Folgen

entstehen, wie selbe ein freyes Wesen durch Weisheit, und Güte hervorbringen würde, ist auch eben so vermuthlich; nur finden wir in unsrer Vernunft keinen Entscheidungsgrund, zwischen diesen entweder, und oder zu wählen; da sie uns aber bey einer Wahl, die wir vielleicht aus andern wichtigen Gründen machen dürften, in keinem Falle zu tadeln, oder nur die mindeste Einrede zu machen befugt ist, so können wir uns durch subjektive Gründe, die die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben, bestimmen lassen, und wenn diese Gründe mit unsern Zwecken, mit unsrer Ruhe, und Glückseligkeit, innigst zusammenhängen, so werden sie für uns Gewicht genug haben, um uns nach ihnen zu bestimmen, und ihre subjektive Gültigkeit nicht bloß aus beliebiger Wahl, sondern aus einer gewissen Nothwendigkeit anzuerkennen. In der ganzen Einrichtung der menschlichen Natur, so weit wir sie kennen, ist alles zweckmäßig, jeder sinnliche Trieb, jede Neigung findet ihren Gegenstand, der ihr entspricht, und ein Genußvermögen, das ihr ihre Befriedigung gewähret. Warum soll

denn gerade der Trieb nach einer höhern Glückseligkeit, einer Fortdauer in einem künftigen Leben, einer Vergeltung unsers Wohlverhaltens, die wir in diesem Leben gar selten erlangen, und dergleichen, warum sollen gerade diese Dinge, die doch von weit höherm Werthe, als alles Sinnliche sind, ohne Zweck, unnütz, und uns nur zu einer Quelle der grausamsten Peinen da seyn? In der That, dieß widerspräche aller sonst gewöhnlichen Erfahrung, und der ganzen Natureinrichtung. Wir haben also subjektive Gründe, ein Daseyn Gottes zu glauben, und dieser Glaube hängt mit unsrer Glückseligkeit, mit allem unserm Interesse, selbst mit unsrer spekulativen Vernunft innigst zusammen. Wo diese aus Mangel ihrer Kräfte in der Mitte ihres Geschäfts stecken bleibt, kömmt ihr der subjektive Glaube zu Hilfe, tröstet uns einsweilen in ihrer Verzweiflung, und erweiset ihr jene nöthigen Dienste, die man ihr selbst vielleicht ohne weit größern Nachtheil nicht hätte überlassen können. Wenn wir einmal Menschen haben sollen, so ist es gar leicht möglich, daß ein größerer Grad

des Wissens, entweder die menschliche Natur schlechterdings unmöglich, oder weniger glücklich gemacht hätte. Zu viel Glanz würde uns nur geblendet haben, bey dem deutlichen Vorgeschmack einer anderwärtigen Glückseligkeit würde uns dieses Leben nur abgeschmackt, ja selbst verhaßt und unerträglich geworden seyn. Wir hätten bey einer nähern Einsicht in das Wesen Gottes (und ohne selbe seh ich doch nicht, wie ein evidentes Erkennen Gottes möglich gewesen wäre) keine Freyheit zum Handeln mehr gehabt, die, wie ich glaube, der Grund unsrer jetzigen, und zukünftigen Glückseligkeit ist. Auf dergleichen Bemerkungen wünschte ich, daß Gottesläugner, die doch in anderer Rücksicht gewiß edle Menschen seyn können, Rücksicht nehmen möchten, wenn sie sagen: sey es, daß es einen Gott gebe, daß er mit uns eine Bestimmung vorhabe, was kümmert das uns? Hätte er uns eine Pflicht auflegen wollen, an ihn zu glauben, oder unsrer Bestimmung nachzuleben, so wäre es seine Schuldigkeit gewesen, daß er uns dieß hätte zu wissen gemacht. — Aber fürs erste,

man

man legt ihnen keinen Glauben an das Daseyn Gottes als Pflicht auf, er kann auch als eine solche, gar keinem Geboth unterworfen seyn; denn er muß sich auf höchstwahrscheinliche Gründe in Dingen, wo man nichts mehr wissen kann, und doch wissen soll, stützen. Was die Bestimmung des Menschen angelangt, so darf er hierum nur seine Natur, seine Anlagen, Verhältnisse und so weiter fragen, diese geben ihm deutliche Antwort. Das moralische Gesetz wird er mit aller Bemühung nicht im Stande seyn, aus seinem Herzen zu vertilgen, und dieses setzt so nothwendig ein Daseyn Gottes voraus, daß es ohne selbes gänzlich zwecklos seyn würde. Wie könnten wir aber die Zwecklosigkeit dieses Gesetzes auch nur vernünftiger Weise denken, da alles übrige in dem Menschen seiner Natur so angemessen, so nothwendig, so zweckmäßig ist?

Doch es ist hier der Ort nicht, den Werth des Glaubens an das Daseyn Gottes zu bestimmen, seine Beglaubigung und Aechtheit näher anzugeben; sondern ihn nur als eine Gränze anzuzeigen, die zunächst mit unserm

Wissen

Wissen zusammhängt. Gott stärke, und erhalte uns nur in diesem Glauben, bis wir einst in andern Welten ihn näher werden kennen lernen; dieß gönne uns der Geber alles Guten; bis dahin aber wollen wir uns auf eine seligere Aussicht freuen, die, wenn die Parce unsern Faden wird abgesponnen haben, uns früher oder später zu Theil werden wird.

CORRIGENDA.

Seite.	Zeile.	statt	lies
14 -	2 v.u.	wann	— wenn
18 -	5 v.o.	nun	— nur
42 -	5 v.o.	nicht	— leicht
44 -	6 v.o.	verbinden	— verbindet
48 -	13 v.u.	ihn	— ihr
62 -	10 v.o.	anderm, oder	— denken, oder
81 -	13 v.o.	der Obersatz	— ein Vordersatz
87 -	9 v.u.	dem Dinge	— dem Auge
91 -	5 v.u.	zeiget	— zeichnet
92 -	3 v.u.	daß	— das
97 -	8 v.o.	ähnlichen	— endlichen
99 -	4 v.u.	wahrnehme	— wahrnähme
104 -	1 v.u.	Die,	— Diese
119 -	11 v.o.	Oben bey rc. bis auf hier ist der ganze Period verfehlt. Er heißt: Oben bey dem Beweis der nothwendigen Existenz eines Wirklichen, wurde diese nothwendige Existenz eines bestimmten Wirklichen nur aus der Nothwendigkeit seiner bestimmten Möglichkeit, nemlich seiner, des Dings Möglichkeit gefolgert; hier	
120 -	9 v.u.	B vermög lies: B wegen seiner Möglichkeit. vermög	
— -	8 v.u.	Wesens, so wäre lies: Wesen wäre	

S. 132

Seite.	Zeile.	statt	lies
132 -	1 v.o.	Untersatz blos	— Untersatz redet blos
— -	6 v.u.	laß	— ließ
143 -	9 v.o.	Dürfen	— Därfen
145 -	8 v.o.	kann, und	— kann, so kann sie auch den Grund ihrer Kräften in sich haben, und
146 -	4 v.o.	vehält	lies: verhält
147 -	3 v.u.	herum	— hierum
162 -	3 v.o.	soll, ist	— soll, so ist
177 -	8 v.o.	einer stärkern Erkenntniß	lies: einer Erkenntniß
183 -	8 v.u.	Spielen	lies: Schielen
187 -	2 v.u.	haben sollen	— haben seyn sollen.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

5

H.
Lenz

0

K

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes aus bloß
er Vernunft

Nürnberg 1791

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- H 1328
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11252041-4
VD18 11831197-005